UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1908.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Chr. Schreiber,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

21. Band.

99323
3/11/09

Fulda 1908.
Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd. 21

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

21. Jahrgang. 1908.

I. Abhandlungen.

Seite

1. Budde, F., Lässt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden, und in welchem Sinne . . . . . 314—338, 459—482
2. Baeumker, Cl., Ueber die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten . . . . . 293—313
3. Esch, L., Die Sinnesorgane der Pflanzen . . . . . 190—196
4. Geyser, J., Die Vorzüge und Schwächen der neueren Untersuchung der Denkvorgänge durch das Aussageexperiment 90—102
5. —, Experimentelle Untersuchung des syllogistischen Schliessens . . . . . 376—386
6. Gutberlet, C., Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung . . . . . 1—32
7. —, Zur Psychologie des Kindes . . . . . 358—375
8. —, Der Pragmatismus . . . . . 437—458
9. Kneib, Ph., Die Sympathie in der Sittenlehre Jesu . . 497—500
10. Renner, C., Zur Aequipollenz der Urteile . . . . . 103 f.
11. Rolfes, E., Zur neuesten Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles . . . . . 387—399
12. Schneider, A., Der moderne deutsche Spiritualismus . 339—357
13. Wunderle, G., Die Lehre des Aristoteles von der Zeit 53—55, 129—155
14. Ziesché, K., Die Naturlehre Bonaventuras . . . 56—89, 156—189
15. Zigon, Fr., Das Aevum . . . . . 483—496

II. Rezensionen und Referate.

1. Aicher, S., Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles (N. Kaufmann) . . . . . 501 f.
2. Becher, E., Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften (Ed. Hartmann) . . . . . 400—402
3. Cathrein, V., Die Grundbegriffe des Strafrechts (C. Chr. Scherer) . . . . . 206—208
4. Dürr, E., Die Lehre von der Aufmerksamkeit (J. Geyser) 404—408
5. Eucken, R., Der Sinn und Wert des Lebens (F. Sawicki) 413—417
6. Flügel, O., Monismus und Theologie (Ph. Kneib) . . . 417
7. Fouillée, A., Der Evolutionismus der Kraftideen (C. Gutberlet) . . . . . 199—203

Seite

8. Geyser, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Chr. Schreiber) . . . . . 111—116
9. Glaube und Wissen (Chr. Schreiber) . . . . . 121 f.
10. Huber, A., Die Hemmnisse der Willensfreiheit (J. Bessmer) 511—515
11. Heymans, G., Einführung in die Metaphysik (Ed. Hartmann) . . . . . 105—108
12. Hugon, E., Philosophia naturalis (N. Stehle O. M. I.) . 108—110
13. Michaëlis, C., Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe (N. Stehle O. M. I.) . . . . . 517 f.
14. Mercier-Habrich, Psychologie (N. Stehle O. M. I.) . 116
15. Paulsen, Joh., Das Problem der Empfindung (J. Geyser) 408
16. Pécsi, G., Cosmologia. Psychologia (Chr. Schreiber) . 110 f.
17. Pesch, S., Die grossen Welträtsel (Ed. Hartmann) . . 402—404
18. Piat-Oettingen-Spielberg, C., Aristoteles (E. Rolfes) 213—215
19. Piccirelli, M., Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque entis creati intercedente (Chr. Schreiber) . . . . . 203—206
20. Sachs, M., Grundzüge der Metaphysik (H. Weertz) . . 503
21. Sattel, G., Martin Deutinger als Ethiker (Chr. Schreiber) 409—412
22. Schmitt, Chr., Kardinal Nikolaus Cusanus (W. Arenhold) 120
23. Schnehen, v. W., Energetische Weltanschauung (C. Gutberlet) . . . . . 197—199
24. Schneider, G., Platos Philosophie (E. Rolfes) . . . 209—212
25. Switalski, Das Leben der Seele (H. Meier) . . . . . 116—118
26. Ude, J., Die Psychologie der Strebevermögen in der Scholastik (J. Fröbes) . . . . . 118 f.
27. Voigt, A., Die sozialen Utopien (N. Stehle O. M. I.) . . 120 f.
28. Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (N. Stehle (O. M. I.) . . . . . 515—517
29. Witasek, St., Grundlinien der Psychologie (C. Gutberlet) 503—511

III. Zeitschriftenschau.

1. Annales de philosophie chrétienne . . . . . 526 f.
2. Archiv für die gesamte Psychologie 221—225, 425—429, 519—522
3. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 225—229
4. Kantstudien . . . . . 235 f.
5. Psychologische Studien . . . . . 217—221
6. Revue de Philosophie 229
7. Revue Néo-Scolastique . . . . . 527 f.
8. Revue philosophique de la France et de l'Étranger . . . 231
9. Rivista filosofica . . . . . 231—233, 524—526
10. Rivista internazionale di scienze sociali 236, 531

Seite

11. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie . . . . . 124 f., 233 f.
12. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . 234 f., 528–531
13. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik . . 522–524
14. Zeitschrift für Psychologie . . . . . 123 f., 216 f., 422—425
15. Zeitschrift für Sinnespsychologie 418–422

IV. Novitätenschau des Jahres 1907.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 237 f.
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 238—243
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 243—246
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 246—253
II. Logik und Erkenntnistheorie.
A. Lehrbücher . . . . . 253 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . . 254 f.
III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 256 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 257—259
C. Beiträge zur rationellen Psychologie . . . . . 259 f.
IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 260—263
V. Theodicee . . . . . 263 f.
VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 264 f.
VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 265—267
B. Beiträge zur Ethik . . . . . 267—269
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 269—271
VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . . 271 f.
IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 272—275
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 275 f.
X. Geschichte der Philosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 276 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie 278
b) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 278 f.
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 279 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 280—285

Seite

V. Miszellen und Nachrichten.

1. Der sechste Sinn der Blinden . . . . . 536—538
2. Die natürliche Welteinheit . . . . . 431—433
3. Die Notwendigkeit des Kausalgesetzes durch Verstandesträgheit erklärt . . . . . 433 f.
4. Eine Kritik der Philosophie vom Standpunkte des intuitiven Erkennens . . . . . 532—534
5. Eine Neuausgabe der Schellingschen Werke . . . . . 430 f.
6. Eine neue Verbesserung der Laplaceschen Weltbildungstheorie 287
7. Ein neuer Versuch, die Entropie der Welt zu beseitigen . 287
8. Katholische Psychopathologie . . . . . 226—128
9. Studien zur Philosophie der Religion 286
10. Ueber Elektrodynamik der Ernährung 128
11. Versöhnung der Philosophie mit der Wissenschaft . . . 534—536

VI. Philosophischer Sprechsaal.

1. P. Beda Adlhoch, Zur Beweiskraft des Anselmischen Gottesbeweises . . . . . 288—292
2. Zur Klarstellung: Mocsonyi-Sawicki „Ueber Religion und Wissenschaft“ . . . . . 539—547

Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

WER eine aktuelle Orientierung auf philosophischem Gebiete geben will, muss vor allem die Psychologie ins Auge fassen; sie ist es, welche in der Gegenwart im Vordergrunde des Interesses und der wissenschaftlichen Bestrebungen steht. Mit solchem Eifer, einer solchen Systematik und allgemeinen opferwilligen Hingabe ist wohl niemals auf einem wissenschaftlichen Gebiete gearbeitet worden, wie in den letzten Dezennien auf dem psychologischen. Es ist namentlich der Reiz der Neuheit, welchen die Anwendung der für die Naturerkenntnis so fruchtbaren naturwissenschaftlichen Methode auf das Seelenleben naturgemäss ausübt, es sind die nicht unbedeutenden Erfolge, die sie auch bereits auf diesem Gebiete erzielt hat, welche so rege Tätigkeit hervorrufen, zu so allgemeiner, so ausdauernder Handhabung der feinsten und kompliziertesten psychologischen Forschungsmethoden begeistern, und zu immer neuen Methoden Hilfsmittel, Instrumente und Apparate schaffen.

Freilich für denjenigen, der nicht von Vorliebe für solche Bestrebungen, die bereits nicht selten in Sport und kindische Tändelei ausarten, eingenommen ist, stehen die Erfolge nicht in entsprechendem Verhältnisse zu der angewandten Mühe. Bei rückhaltloser Anerkennung der zum Teil sehr interessanten Aufschlüsse über einzelne Seelentätigkeiten, welche uns die neuere Psychologie gebracht hat, muss man doch zugeben, dass in den meisten Spezialfragen, ja in der gesamten Auffassung des Seelenlebens grosse Uneinigkeit besteht, so dass, wer die Bestrebungen auf psychologischem Gebiete charakterisieren will, dies nicht besser leisten kann, als indem er die Gegensätze, die in den wichtigsten psychologischen Fragen die Forscher in zwei oder mehrere Lager teilen, kenntlich macht. In der Tat hat eine der ersten Auktoritäten auf psychologischem Gebiete, der namentlich als Tonpsycholog gefeierte Professor K. Stumpf,

z. Z. Rektor der Universität Berlin, den Stand der gegenwärtigen Psychologie in einem Aufsatze der „Internationalen Wochenschrift“ [1]) mit der Aufschrift „Richtungen und Gegensätze in der heutigen Psychologie“, dargelegt.

Dieselbe Methode haben auch wir befolgt in der Darstellung der modernen Psychologie in dem „Kampf um die Seele“ und speziell der experimentellen Psychologie in der „Psychophysik“; es ist uns aber der Vorwurf gemacht worden, dass wir durch Hervorhebung der Gegensätze die Wissenschaft selbst herabgesetzt hätten. Der bekannte Berner Psychologe Dürr erklärt zwar: „Es ist in der Tat erstaunlich, wie wohlunterrichtet . . . ein katholischer Priester auf den verschiedensten psychologischen Arbeitsgebieten sich erweist“, aber nach der von ihm angewandten Methode „könne man jede Wissenschaft als ein Chaos widerstreitender Meinungen erscheinen lassen, besonders wenn man noch mit einer gewissen Absichtlichkeit die schärfsten Aeusserungen, die im Kampfe der Meinungen gelegentlich gefallen, zusammenstellt.“ Indessen gibt er wieder zu, dass unsere Psychophysik Interesse finden wird „bei denen, die sich freuen, konstatieren zu können, dass alles menschliche Wissen Stückwerk ist [2])“.

Nun, ich kann nicht in Abrede stellen, dass ich neben dem Hauptzwecke, über den gegenwärtigen Stand der Psychologie zu orientieren, auch daneben durch Hervorhebung der Gegensätze den Uebermut der modernen Psychologen etwas herabdrücken wollte, welche ihre Wissenschaft als die allein berechtigte Philosophie ausspielen und mit Verachtung auf alle Metaphysik und insbesondere auf die ältere Psychologie herabsehen. Die Objektivität der Darstellung braucht darunter nicht zu leiden, da tatsächlich der Fortschritt sich in Gegensätzen bewegt, andererseits aber durch Gegenüberstellung der sich widerstreitenden Richtungen diese selbst in hellere Beleuchtung treten: *Contraria juxta se posita magis elucescunt.*

Dass dabei die Darstellung nichts an sachlicher Objektivität eingebüsst hat, muss auch der Rezensent eingestehen, wenn er bemerkt:

„Er berichtet über die wichtigsten Untersuchungen, die seit Fechners Psychophysik zur Erforschung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Reiz und Empfindung angestellt worden sind, behandelt dann ziemlich eingehend die Methode der psychologischen Zeitmessungen bei Reaktions-, Komplikations-, Apperzeptions- und Assoziationsversuchen . . . vollständiger wieder die Zeitsinn-

[1]) Beigabe zur „Münch. Allg. Zeitung“ vom 19. Oktober 1907, 904 ff. Herausgeg. von P. Hinneberg.

[2]) Zeitschr. für Psychol., herausgeg. von Ebbinghaus. XXXXVI (1907) 56, 57.

untersuchungen und mit geschickter Hervorhebung der wichtigsten Fragen die Sinnesphysiologie."

Um jedoch jeden Verdacht der Voreingenommenheit gegen die modernen psychologischen Bestrebungen, die ich mit dem grössten wärmsten Interesse verfolge, von vorneherein abzuschneiden, will ich einfach die verschiedenen Richtungen nach den Gegensätzen zur Darstellung bringen, wie sie Stumpf in seiner Uebersicht skizziert hat. Die skizzenhafte Zeichnung derselben brauchen wir nur etwas auszuführen und durch Eingehen auf Details etwas konkreter zu gestalten; die Kritik, welche Stumpf bei Seite setzen wollte, können wir nicht ganz ausschliessen. Auch verlangt eine vollständige Orientierung, dass wir noch auf einige Gegensätze hinweisen müssen, welche Stumpf wohl darum überging, weil sie über die Psychologie hinausgreifen, die Metaphysik und Erkenntnistheorie berühren. Aber gerade ihr Schwerpunkt liegt in der Psychologie und in ihr muss die Entscheidung über Berechtigung und Nichtberechtigung zum Austrag kommen.

1. Da tritt uns zunächst der Gegensatz zwischen Psychologismus und Antipsychologismus oder Apriorismus entgegen, der das innerste Wesen der Psychologie nicht nur, sondern der Philosophie überhaupt berührt. Nach dem gemässigteren Psychologismus ist die Psychologie nur Grundlage der Geisteswissenschaften, nach dem strengeren geht die Geisteswissenschaft, ja alle Wissenschaft in der Psychologie auf. Selbst die Axiome, die logischen Gesetze sind Erzeugnisse seelischer Tätigkeiten. Durch fortgesetzte Gewohnheit sind Urteile, die für das Leben nützlich sind, zu zwingenden Sätzen geworden, das *Apriori* ist auf ein seelisches Erlebnis zurückzuführen.

Doch der Widerspruch ist nicht ausgeblieben; der bedeutendste Gegner dieser Richtung ist wohl Husserl, der in seinen „Logischen Untersuchungen" die absolute Notwendigkeit des *Apriori* dartut. Und so haben wir sogleich den Gegensatz, der schon indirekt den Uebermut des Psychologismus dämpfen muss. Es reicht aber auch hin, sich selbst beim Denken zu beobachten, um den immensen Unterschied zwischen der logischen Notwendigkeit und der psychologischen, d. h. der durch die Wiederholung erlangten Denkgewohnheit einzusehen. Letzterer kann man widerstehen, ersterer nur ein Geistesgestörter. Nach dieser Auffassung des *Apriori* könnte man ja durch Gewöhnung auch ein notwendiges Denkgesetz gewinnen

von der Form: Sein und Nichtsein ist identisch; jedenfalls hätten unsere Vorfahren, die uns das Apriori ererbt haben sollen, die Leugnung des Satzes vom Widerspruch sich angewöhnen können; dann wäre er falsch. Er ist also nicht absolut gewiss. Nun fällt aber mit ihm alles sichere Erkennen, und so führt der stolze Psychologismus, der seine Wissenschaft als Gipfelpunkt aller menschlichen Einsicht preist, zum Tode aller Wissenschaft.

Siegreich widerlegt den Psychologismus auch A. Meinong durch die Begründung einer „Gegenstandstheorie". Indem er unter anderem auf die Nicht-Euklidische Geometrie hinweist, der man innere logische Konsequenz nicht absprechen kann, bietet er ein unwidersprechbares Beispiel von einem „Gegenstande", der vom Subjekte, von der Seelentätigkeit unabhängig ist, nicht in ihr beschlossen ist.

Der Schüler Brentanos Meinong leitet damit offenbar eine wirksame Reaktion ein gegen den von Oesterreich hereinbrechenden, durch E. Mach vertretenen äussersten Psychologismus, der einen radikalen sensualistischen Positivismus darstellt.

2. Nur leise klingt an diesen Fundamentalgegensatz zwischen Psychologismus und Apriorismus der von Stumpf charakterisierte zahmere in Bezug auf die Stellung der Psychologie an. Man streitet, ob die Psychologie Naturwissenschaft oder Geisteswissenschaft sei. Die Frage ist, wie er bemerkt, „mehr akademischer Art", und hängt ihre Lösung von der Definition der Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft ab. Doch liegt ihr auch ein sachlicher Gegensatz zu Grunde. Diejenigen, welche sie als Naturwissenschaft fassen, wollen ihr damit die Sicherheit dieser Wissenschaft, die sie allein als solche anerkennen, gegenüber der Unsicherheit der Geisteswissenschaften, welche sich nicht auf exakte Methoden stützen, vindizieren, sie wollen insbesondere die spekulative Behandlung der Seelenfrage von der Psychologie ausgeschlossen wissen.

Es hängt also dieser Standpunkt mit dem anderen, von der neueren Psychologie allgemein vertretenen der „Psychologie ohne Seele" zusammen, den Stumpf gleichfalls zu unschuldig beurteilt:

„Der Ausdruck ‚Psychologie ohne Seele' stammt von F. A. Lange, der in seiner ‚Geschichte des Materialismus' grosses Gewicht darauf legte, dass die moderne Seelenlehre nicht mehr vom Wesen der Seele, sondern nur von ihren Funktionen handle. Dies ist nun aber unrichtig. Wir verzichten nicht darauf, den Namen Seele zu gebrauchen und nach Möglichkeit zu definieren. Wie ihn einer definiert, das ist allerdings verschieden, aber nicht verschiedener als die Definitionen des Körpers oder der Materie bei den Physikern. Metho-

disch ist nur der Unterschied, dass der eine es für richtig hält, mit der Untersuchung über den Begriff der Seele zu beginnen, weil es ihm notwendig oder bequem erscheint, das Wort beständig zu gebrauchen, während der andere diese Untersuchung ins letzte Kapitel stellt und sich bei der Darstellung der Gesetzlichkeiten psychischer Zustände jenes Ausdruckes lieber enthält, ihn auch nicht einmal in die Definition der Psychologie aufnimmt. Es ist dies aber mehr eine Zweckmässigkeitsfrage in Bezug auf die Darstellung als ein Unterschied in der Auffassung der Psychologie als Wissenschaft. Denn auch wer mit der Definition der Seele beginnt, pflegt sie heute nicht mehr auf metaphysische Allgemeinbegriffe, sondern auf Tatsachen zu stützen . . . ."

„Also die Seele ist nicht ausgemerzt. Sieht man sich nun die Definitionen an oder sucht man sie, wo ausdrückliche Erklärungen fehlen, aus den Darstellungen herauszulesen, so wird man finden, dass die Gegensätze des Materialismus und des Spiritualismus im vulgären Sinne keine Rolle mehr spielen."

Der Vf. schwächt den Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus offenbar zu sehr ab, bzw. spricht dem Materialismus in der Gegenwart zu wenig Bedeutung zu. Man kann unbedenklich sagen: Selbst während der Blütezeit der materialistischen Psychologie im 18. und im Anfange des 19. Jahrhunderts war die Leugnung der Seele nicht so allgemein in der Psychologie wie in der Gegenwart. Vor allem gibt es noch Materialisten von der strengsten Observanz, die, wie Kronthal[1]) vor der Psychologischen Gesellschaft in Berlin, ohne Widerspruch zu erfahren, die Seele für eine Summe von Reflexen erklären, oder, wie Adamkiewicz[2]), offen erklären, die Materie sei es, die denke, oder, wie Kann[3]), eine Physik des Denkens annehmen. Die meisten modernen Psychologen freilich erklären sich nicht so offen zum Materialismus; der Name ist anrüchig geworden, man nennt sich vornehm Monist. Das eigentliche Wesen des Materialismus liegt in der Leugnung der Seele als eines vom Körper verschiedenen unabhängigen Wesens; diese aber ist jetzt so allgemein, dass ausser der christlichen und Herbartschen Psychologie die Seele kaum mehr genannt werden darf, man gebraucht höchstens dafür den Namen Psyche, weil man meint, damit nichts zu „präjudizieren", wie sich Stumpf euphemistisch ausdrückt, d. h. damit man nicht in den Verdacht komme, dem Sprachgebrauche gemäss die Seele als eine vom Körper unterschiedene Substanz zu fassen. Die Scheu vor der Seele geht so weit, dass man selbst die Grundlage des Materialismus, die Realität des Stoffes leugnet,

[1]) Ueber den Seelenbegriff. 1904.

[2]) Die Eigenschaft der Materie und das Denken im Weltall. 1906.

[3]) Die Naturgeschichte der Moral und die Physik des Denkens. 1907.

um ihn bloss für eine Spiegelung der Seele, d. h. für eine Vorstellung zu erklären.

3. „Die Psychologen ohne Seele" sind Aktualisten, und damit kommen wir auf einen weiteren tiefgehenden, aber von Stumpf nicht erwähnten Gegensatz in der modernen Psychologie: der zwischen substanzialistischer und aktualistischer Psychologie. Anhänger der letzteren sind nicht bloss Wundt und seine Schule, sondern alle Gegner einer substantiellen Seele.

4. Die Aktualisten sind meist Anhänger des psychophysischen Parallelismus, Gegner der Wechselwirkung: ein neuer, von Stumpf übergangener, sehr durchgreifender Gegensatz in der modernen Psychologie, der wieder mit den vorher gezeichneten zusammenhängt. Der psychophysische Parallelismus ist nämlich nur auf dreierlei Weise aufrecht zu halten: Entweder man erklärt das Nebeneinander von Psychischem und Physischem pantheistisch-monistisch: beide sind nur Aeusserungen eines Allgeistes; oder die körperlichen Zustände bedingen die psychischen Tätigkeiten, oder das Physische existiert nicht neben dem Psychischen: es ist nur eine Spiegelung des Seelischen. Die Verteidiger der letzteren Ansicht sind so entschiedene Gegner einer vom Körper unterschiedenen Seele, dass sie lieber den Körper oder doch die Materie leugnen, als dass sie eine Seele annehmen, welche einen den Vorstellungen entsprechenden Einfluss auf ihren Körper ausübt: sie stimmen also, obgleich sie alles beseelen, sachlich im Grundgedanken mit den ausgesprochensten Materialisten überein.

Die Parallelisten wissen allerhand Gründe gegen die Wechselwirkung vorzubringen: der eigentliche Grund ist die Leugnung der Seele. Selbst ihr plausibelster hat keine Bedeutung, wenn man eine mit dem Körper substanzial geeinte Seele annimmt. Er lautet: Das Energiegesetz widerstreitet dem Einfluss des Geistigen auf das Psychische und umgekehrt; denn bei einem Eingreifen von einer Seele werde neue Kraft erzeugt, und beim Einwirken des Physischen auf die Seele gehe solche verloren. Dies beweist nichts. Denn der Geist ist dem Gesetze von der Erhaltung der Energie nicht unterworfen. Dieses beruht auf dem Gesetze der Trägheit der Materie, kraft dessen ein Körper keine Energie (Bewegung) erhalten kann, ohne dass sie ihm von einem andern mitgeteilt wird, er kann keine verlieren, ohne von einem andern, der sie aufnimmt, aufgehalten zu werden. Der Geist unterliegt aber nicht der Trägheit, er kann bewegen, ohne an Kraft zu

verlieren, er kann seine Energieentfaltung sistieren, ohne von anderen dazu bestimmt zu werden, er besitzt die Selbstbestimmung.

Nun ist freilich unser Geist nicht rein immateriell, er ist an den Leib gebunden und hängt auch in seinen geistigen Tätigkeiten wenigstens mittelbar von dem Körper ab: er wird also sozusagen in das Getriebe der materiellen Kräfte hineingezogen. Gewiss, aber daraus ergibt sich sogleich, dass im Organismus, im Menschen das Gesetz von der Erhaltung der Energie gar nicht angetastet wird. Man stellt schon die Sache verkehrt dar, wenn man von einer „Wechselwirkung" zwischen Leib und Seele spricht. Die Seele wirkt nur auf sich selbst. Wegen der substanzialen Einigung bewegt sie nicht Glieder, sondern ihre Glieder, sich selbst in ihren Gliedern. Der vom Nerv aufgenommene Reiz wirkt nicht auf die Seele, sondern der Reiz trifft den belebten Nerv, es wird also ohne Kraftverlust die Seele miterregt und reagiert auf ihre Weise durch Empfindung usw. Bei jeder Tätigkeit, Zuständlichkeit und Reaktion der Seele findet auch ein entsprechender körperlicher Prozess statt. Diese Prozesse können also genau dem Gesetze von der Erhaltung der Energie entsprechen.

Es ist also durchaus unnötig, aber auch nicht mehr angängig, unter Voraussetzung einer mit dem Körper substanzial geeinten Seele die Gültigkeit dieses Gesetzes für die Organismen zu bestreiten. Rubner und Atvater haben den experimentellen Beweis für Tiere und Menschen geliefert. Ersterer sagt:

„Im urchschnitt aller Versuche von 45 Tagen sind nach der kalorimetrischen Methode nur 0,47 % weniger Wärme gefunden worden, als nach der Berechnung der Verbrennungswärme der zersetzten Körper- und Nahrungsstoffe."

Atvater experimentierte 12 Jahre lang an Menschen und fand:

„Nimmt man alle Experimente der Tabelle 41 (45 mit 143 Tagen) zusammen, so findet sich ein Unterschied von 55 Kalorien bei einer Gesamtsumme von ca. 500 000, gleich 1 : 10 000. In den letzten Versuchen, welche infolgedessen am freiesten von experimentellen Irrtümern sein dürften, stellt sich die Differenz auf 1 : 20 000. Natürlich liegen derartige Unterschiede durchaus innerhalb der Grenze experimenteller Irrtümer und physiologischer Ungewissheit."

„So darf man wohl sagen, dass die Versuche für die Personen, mit denen sie unternommen wurden, das Gesetz von der Erhaltung der Energie bewiesen haben."

Dies ist, bemerkt E. Becher[1]), mit dem Parallelismus leichter als mit der Wechselwirkung verträglich.

[1]) ‚Zeitschr. f. Psychol.' von Ebbinghaus XXXXVI (1907) 81 ff.

„Aber es gibt doch gewisse besondere Möglichkeiten, das Geschehen in einem mechanischen System sich nicht gemäss seines besonderen Grundgesetzes verlaufend zu denken, ohne dass das Erhaltungsgesetz durchbrochen wird." Der Vf. zeigt an einem Beispiele, „wieso wenigstens in einem Grenzfalle eine Richtungsänderung der Bewegung ohne Energieänderung, ohne Arbeitsleistung möglich ist".

Freilich „ist kein Grund einzusehen, aus dem die Seele gerade jene relativ so verschwindend seltenen Einwirkungen ohne Energieänderung bevorzugen soll."

Gewiss, aber dieses Wunder ist, wie gezeigt, auch nicht nötig. Im übrigen stimmen wir Becher bei, wenn er die Stumpfsche Doppelursachen- und Doppeleffekthypothese bevorzugt:

„So hat die physische Ursache eine physische Wirkung, die dem Energiegesetz gemäss ist, daneben aber eine psychische Wirkung; diese zweite Wirkung macht sich auf physischem Gebiete dadurch bemerkbar, dass die physische Wirkung anders verläuft, als sonst in der Natur, wenn sie gleich dem Erhaltungsgesetze genügt. Aber auch die psychische Ursache kann zwei Wirkungen haben: eine psychische und eine physische, die in der Modifikation gewisser Naturgesetze besteht, ohne dass das Energiegesetz durchbrochen zu werden braucht."

Diese Hypothese kommt dem Parallelismus nahe, fällt aber nicht in ihn zurück, wie man behauptet hat.

5. Mit dem Parallelismusproblem hängt ein weiterer von Stumpf nur angedeuteter Gegensatz zusammen: Die Parallelisten als Aktualisten können nur bewusste Seelenzustände zugeben; denn nur diese sind aktual. Dagegen spielt das Unbewusste nicht allein in der Hartmannschen Spekulation, sondern auch in der exakten psychologischen Forschung eine grosse Rolle. Nach manchen Forschern, als deren Hauptvertreter Th. Lipps gelten kann, liegen die psychologischen Prozesse mehr unterhalb des Bewusstseins als im Lichte unserer Anschauung, erst ihrer fertigen Resultate werden wir uns bewusst. In Bezug auf die hypnotischen Erscheinungen wird das Unbewusste oder Unterbewusste fast allgemein zur Erklärung herangezogen. Man beginnt bereits, dasselbe zum direkten Gegenstand der Untersuchung zu machen und durch seinen Einfluss wesentliche Punkte unseres Seelenlebens, des gesunden wie des kranken, insbesondere auch die aller Erklärung spottenden sonderbaren Einfälle des Traumes aufzuhellen. Der Nervenarzt Freud glaubt eine Methode gefunden zu haben, das Unbewusste im Seelenleben experimentell zu studieren, und es zur Erklärung der Hysterie, des Traumes verwenden zu können. H. Friedmann[1]) berichtet darüber:

[1]) Die Bedeutung des unbewussten Seelenlebens und eine Methode zu dessen Aufhellung. Beilage z. Allgem. Zeitung 1907, Nr. 183. Für Freud tritt

„Professor Freud ist vielen bekannt. Man weiss von ihm, dass er eine Theorie vom sexuellen Ursprung jeder hysterischen Erscheinung aufgestellt hat, und dass er die Krankheit auf Grund eines psychoanalytischen Verfahrens heilen zu können behauptet. . . . Freud ist ebenso weit von der älteren Psychologie mit ihrer schematisch klassifizierenden Tätigkeit entfernt als von der modernen Psychophysik, die rein physikalische Methoden auf das psychologische Gebiet überträgt und damit im wesentlichen nur seitab liegende Spezialresultate erhält. Er arbeitet auf einem Gebiete, dessen fundamentale Bedeutung zwar schon von manchem Forscher geahnt wurde, zu dessen Aufklärung jedoch vor ihm nichts Nennenswertes geschehen ist: Es ist das Unbewusste im Seelenleben."

„Bei diesem Wort müssen wir gleich eine ziemliche Scheidung vornehmen. Absolut unbewusst ist dem Menschen manches durch die körperliche Organisation, so beispielsweise die Gehirntätigkeit zur Regelung der vegetativen Funktionen. Daneben besteht das temporär Unbewusste, auch Unterbewusstes, Vorbewusstes genannt, und nur dieses ziehen wir hier in Betracht. Wir verstehen darunter alles das, was wir denken, vorstellen, wollen können, aber im Augenblick nicht wirklich denken, vorstellen oder wollen, nicht in unserem Bewusstsein mit seinem engen Blickfeld vorfinden. Soviel steht auch in den Lehrbüchern der Psychologie. Aufmerksame Beobachter wissen weit mehr. Temporär unbewusste Vorstellungen sind nicht bloss Funktionsmöglichkeiten unserer Gehirnzellen, liegen nicht nur auf Vorrat, um gelegentlich geweckt zu werden. Sie müssen mitunter in lebendig reger Tätigkeit stehen, den Menschen beschäftigend, sein Ja und sein Nein bestimmend, ohne dass sie von dem Bewusstsein erkannt würden, weil gerade andere Dinge die volle Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Später aber geschieht es, dass wir uns dieser zurückgehaltenen Gedanken und Regungen, die uns wesentlich mitbestimmt haben, deutlich besinnen. Ein Wunsch war es oder ein fühlbares Widerstreben, davon wir wissen und das wir doch nicht hätten in Sprache und Gedanken kleiden können."

„An einfache Erfahrungen solcher Art schliesst die neue Methode an. Sie steuert aber sofort, das Wesentliche ahnungsvoll vorausnehmend, auf eine andere Erscheinung zu, die wohl auch — einmal ausgesprochen — manchem nicht ganz fremd vorkommen wird, bisher aber in ganz unbestimmtem Dunkel geblieben war."

„Haben wir zuvor das temporär Unbewusste als bewusstseinsfähig charakterisiert, so zerfällt es doch in dieser Hinsicht in zwei wesentlich verschiedene Gruppen. Neben dem Unbewussten, das in dieser Stellung sich in Reserve befindet, um im Ablauf der Vorstellungen für Momente ins Bewusstsein zu treten, und sich dadurch als unser geistiger Vollbesitz manifestiert, gibt es eine bedeutende Zahl von Elementen, die durch lange Zeiträume, eventuell dauernd im Unbewussten bleiben, sich nicht in die täglichen Assoziationen einflechten und dadurch ins Bewusstsein heben lassen, dabei aber für den geistigen Habitus des Menschen vielfach bestimmend sind. Es handelt

---

entschieden ein Sadger: Die Bedeutung der psychoanalytischen Methode nach Freud. Zentralbl. f. Nerv. u. Psych. 1907.

sich daher keineswegs um Uebergangsglieder zum absolut Unbewussten, Unwissbaren, sondern es ist seiner Art nach unser wirkliches, geistiges Eigentum, und seine Besonderheit rührt, wie man ganz unzweideutig erkannt hat, daher, dass sich den betreffenden Vorstellungen ein ebenso unterbewusster Gegenwille, eine Hemmung entgegenstellt. Die Sache will nicht gedacht werden, wir wollen sie nicht denken. Aber früher einmal war sie uns vertraut. Jetzt zwingt uns eine bestimmte Abneigung, darüber hinwegzugehen, immer wieder, entgegen jedem Anlass. Hierbei könnte man nun freilich leicht stutzig werden. Scheint es doch der gegebenen Erklärung sofort zuwiderzulaufen, dass wir von diesen Erscheinungen näheres zu wissen behaupten, sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen machen wollen."

„Und doch ist es möglich, einfach sogar. Ein kleiner Kunstgriff ist nötig: die Quintessenz der Freudschen Methode. Dieselbe besteht nämlich darin, dass man dem unbewussten Gegenwillen auf den Leib rückt, ihn aufhebt, entwurzelt. Es gelingt, indem die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wird, indem das Bewusstsein angehalten wird, nichts anderes in sein Lichtzentrum gelangen zu lassen, als gerade die bestimmte, eben im Unbewussten wühlende Vorstellung, deren Vorhandensein sich durch manche auffällige Stellen in der Struktur der Aeusserungen verrät. Während anfangs die Hypnose zum Durchbruch der Hemmungen zu Hilfe genommen wurde, weiss man heute, dass sachkundiges Vorgehen und ein Stück Autorität, oder wo diese nicht in Betracht kommt, ein fester Wille, Disziplin und Objektivität des Denkens genügt, die Vorstellungen aus ihrem Dornröschenschlaf zu befreien."

„So gelingt es, die Rätsel des Unbewussten zu lüften und Kenntnis zu nehmen von Dingen, die — dem Individuum verborgen — doch einen dominierenden Teil des ‚Ich' ausmachen und mit allen Erlebnissen aufs innigste verflochten sind. Die mit der Sache wurzelhaft verbundenen Besonderheiten aber sind Ursache, dass es sehr schwer fällt, in weitere Kreise einen Begriff davon zu bringen, welche Bereicherung unser psychologisches Wissen auf diesem Wege erfährt. Die Fälle sind einerseits meist sehr kompliziert, und ihre Untersuchung erfordert viel Uebung und Geduld, andererseits bereitet jede Analyse eine solche Menge von heikelsten Intimitäten der persönlichen Angelegenheiten, dass die Ergebnisse nur unvollkommen mitteilbar und deshalb für Fernerstehende nicht genügend einleuchtend sind."

In dem Folgenden wird dann der Versuch gemacht, mit einem einfachen, frei aufgebauten Beispiel zur Einführung die angedeuteten Schwierigkeiten zu umgehen und in groben prinzipiellen Umrissen zu zeigen, in welcher Weise das Unbewusste ins tägliche Geistesleben hineinspielen kann. Daraus wird dann gefolgert:

„Halten wir alles, was wir bisher erfahren haben, zusammen, so bekommen wir eine erste Ahnung von dem Wesen der betrachteten Erscheinungen. Indessen um das volle Bild aus vorwärtstastenden Erkenntnissen entstehen zu lassen, brauchten wir ein ganzes Buch solcher Beispiele. Wir nehmen deshalb hier die aus zahlreichen Einzelfällen abgeleitete theoretische Einsicht vorweg und betrachten unsern Fall später zur näheren Erläuterung."

„Assoziationen stehen immer unter dem Einfluss einer individuell bedeutsamen Vorstellung als Zielvorstellung. Es kann sich um ein Denkproblem, eine intensiv betriebene Beschäftigung oder eine persönliche Angelegenheit handeln. Ist die Sache objektiv klar zu übersehen, so gelangen die Gedanken bald zum Kern als einem gewissen Ruhepunkt; ist sie mit Hemmungen behaftet, so gehen die Gedanken drum herum, begnügen sich mit Andeutungen, Stellvertretungen, Ersatzvorstellungen, die sich um das Zentrum gruppieren und dabei der Person ersparen, sich selbst über dessen Vorhandensein Rechenschaft zu geben. Zu diesem Behufe werden von den zahlreichen zur Stellvertretung geeigneten Vorstellungen jene verwendet, welche noch anderweitig, nämlich aktuell, motiviert erscheinen. Nur in der Gefühlsbetonung des Gedankenganges wird das Unbewusste für das Individuum deutlich, durch Gedankensprünge und Lücken verrät es sich nach aussen. — Unterdrückte intensive Vorstellungen haben des weiteren die Eigentümlichkeit, alles, was sich einmal erkennbar mit ihnen verknüpft hat, hinabzuziehen in ihren dunklen Bereich, es dem Bewusstsein zu entwinden, auf dass es nicht als Assoziationsbrücke in die Tiefe diene. Dagegen gewinnen andere, unscheinbare Vorstellungen eine über ihr eigen Mass weit erhöhte Bedeutung, wenn ein Zufall sie mit einer solchen unterbewussten Potenz verbunden hat, ohne dass die Assoziation für das bewusste Denken und Erinnern merkbar oder zwingend wäre. Aus diesem reichen Material werden dann die momentanen Ersatzvorstellungen zu ihrer ungekannten und doch gefühlten Funktion herausgegriffen."

Vielleicht sind die Erwartungen, welche man an diese Erforschung und Verwendung des Unbewussten knüpft, zu optimistisch: wir glaubten sie aber in einem Referate über die Bestrebungen der modernen Psychologie nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Hängt ja doch die Frage auch mit den „freisteigenden" Vorstellungen Herbarts zusammen, die damit endgültig beseitigt wären.

6. Ein weiterer, von Stumpf nicht berührter Gegensatz besteht in der Psychologie zwischen Determinismus und Indeterminismus, der freilich für die gesamte Weltauffassung fundamental ist, aber doch in der Psychologie seinen eigentlichen Platz hat. Man kann freilich in der modernen Psychologie kaum mehr von einem Gegensatze reden, da sie sich fast gänzlich dem Determinismus verschrieben hat: eine Erscheinung, die kaum begreiflich ist, wenn man nicht die Macht vorgefasster Meinungen in Erwägung zieht.

Zunächst hängt die Freiheit aufs engste mit der Selbständigkeit der Seele, die man nicht zugeben will, zusammen, dann sind es oberflächliche Scheingründe, die man vorschützt, wie: der Indeterminismus verlange ein kausalloses Geschehen. Nur wenige, wie Wundt, haben sich zu dem Zugeständnisse durchgerungen, dass die freie Handlung nicht ohne Motiv sich vollziehe: aber ihn hindert sein Aktualismus an der Anerkennung der klarsten Tatsache. Denn

wenn es keine Seele, keine seelische Kraft gibt, sondern nur Vorstellungen, dann muss diesen der Wille notwendig folgen.

7. Im weiteren können wir uns der Darstellung, welche Stumpf von den Richtungen und Gegensätzen in der heutigen Psychologie gibt, anschliessen, wir werden nur noch einige Ergänzungen vornehmen müssen.

a. Die erste, auch heute noch bestehende Scheidung ist die der bloss beobachtenden und der experimentellen Psychologie. Die experimentelle ist natürlich auch beobachtend, da das Experiment nichts anderes ist als die künstliche Herbeiführung von Beobachtungen. Der Richtungsunterschied besteht nur darin, dass auch heute noch viele sich auf die blosse Beobachtung beschränken, andere das Experiment damit verbinden, um die Bedingungen der Beobachtung möglichst objektiv festzulegen. Die ersten verzichten teilweise aus dem Grunde, weil sie keine Schulung oder keine Mittel zum Experimentieren haben, teilweise aber auch, weil ihr Interesse vorzugsweise auf Funktionen gerichtet ist, die sich nur schwer oder gar nicht mit Hilfe von Versuchseinrichtungen herstellen lassen. Denken wir z. B. an die Analyse des religiösen Gefühls oder der uneigennützigen Hingebung oder der künstlerischen Konzeption.

Noch stärker als Stumpf sieht sich der Altmeister der experimentellen Psychologie, Wundt, veranlasst, vor einer Ueberspannung zu warnen. Speziell wendet er sich gegen Bühler, der das Denken, und Marbe, der das Urteil durch Ausfragen denkender und urteilender Versuchspersonen experimentell zu erforschen suchte. Er sagt:

„1. Die Ausfrageexperimente sind keine wirklichen Experimente, sondern Selbstbeobachtungen mit Hindernissen. Keine einzige der für psychologische Experimente aufzustellenden Forderungen trifft für sie zu, vielmehr verwirklichen sie das Gegenteil jeder dieser Forderungen." Diese Forderungen sind: „a. Der Beobachter muss womöglich in der Lage sein, den Eintritt des zu beobachtenden Vorgangs selbst bestimmen zu können. b. Der Beobachter muss, soweit möglich, im Zustand gespannter Aufmerksamkeit die Erscheinungen auffassen und in ihrem Verlauf verfolgen. c. Jede Beobachtung muss zum Zweck der Sicherung der Ergebnisse unter den gleichen Umständen mehrmals wiederholt werden. d. Die Bedingungen, unter denen die Erscheinung eintritt, müssen durch Variation der begleitenden Umstände ermittelt, und wenn sie ermittelt sind, in den verschiedenen zusammengehörigen Versuchen planmässig verändert werden, indem

man sie teils in einzelnen Versuchen ganz ausschaltet, teils in ihrer Stärke oder Qualität abstuft."

„2. Unter den alten Formen der Selbstbeobachtung repräsentieren sie die unvollkommenste: sie beschäftigen die Aufmerksamkeit des Beobachters mit einem unerwarteten, mehr oder weniger schwierigen aktuellen Problem und verlangen von ihm, dass er ausserdem das Verhalten des eigenen Bewusstseins beobachte."

„3. Die Ausfragemethode ist in den beiden Formen ihrer Anwendung verwerflich: als Frage vor dem Versuch stellt sie die Selbstbeobachtung unter den für sie ungünstigsten Einfluss der Examenspresse: als Frage nach dem Versuch öffnet sie dem störenden Einfluss der Suggestion Tür und Tor: in beiden Formen beeinträchtigt sie die Selbstbeobachtung auf das empfindlichste dadurch, dass sie die Versuchsperson, die sich selbst beobachten soll, gleichzeitig der Beaufsichtigung anderer Personen unterwirft."

„4. Die Vertreter der Ausfragemethode setzen sich über die altbewährte Regel hinweg, dass man, um zusammengesetzte Probleme zu lösen, zunächst mit den einfacheren vertraut sein muss, die jene voraussetzen. Infolgedessen verwechseln sie die Aufmerksamkeit mit dem Bewusstsein und verfallen dem populären Irrtum, zu glauben, alles, was im Bewusstsein vor sich gehe, könne man auch ohne weiteres in der Selbstbeobachtung verfolgen [1])."

Freilich, was Wundt gegen das Ergebnis der Ausfragemethode vorbringt, ist sehr fadenscheinig, er sucht es durch das Zusammentreffen mit dem *actus purus* der Scholastiker zu kompromittieren:

„Und nun, was ist die Antwort, was das letzte Resultat der Ausfrageexperimente? . . . Die Beobachter haben überhaupt nichts beobachtet. Nicht als ob sich nicht in den der Ausfrage unterworfenen Versuchspersonen irgend etwas ereignet hätte: Der Gedanke als Ganzes stand schliesslich deutlich vor ihrem Bewusstsein. Aber dieser Gedanke war körperlos. Er entbehrte jedes Substrates von Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen oder sonstigen irgendwie fassbaren Bewusstseinsinhalten. Diese huschten wohl gelegentlich durch das Bewusstsein, aber so zufällig, so augenscheinlich zumeist ausser Zusammenhang mit dem Gedanken selbst, dass sie mit Fug und Recht als zufällige Begleiterscheinungen betrachtet werden konnten. Was ist also schliesslich der Gedanke selbst? Er ist — so lautet das Schlussergebnis — ein Bewusstseinsinhalt *sui generis*, verschieden von

[1]) Psychol. Studien (1907) 358, 308.

allem, was wir sonst zu den Bewusstseinserlebnissen rechnen, insbesondere verschieden von dessen sinnlichen Bestandteilen. Damit sind wir glücklich wieder bei dem *Actus purus* der Scholastiker angelangt. Diese hatten ihn freilich nicht durch Ausfrageexperimente gewonnen, sondern er galt ihnen als eine notwendige Konsequenz aus dem *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. Der tätige stofflose Geist könne, so meinten sie, selbst nur Stoffloses hervorbringen. Die neuere Psychologie hat in dem Masse, als in ihr die empirischen über solche metaphysische Motive obsiegten, diesem dualistischen Spiritualismus entsagt. Geht ihr auch der geistige Gehalt keineswegs in seiner sinnlichen Hülle auf, so meint sie doch im ganzen, dass er dieser nirgends entbehren könne“ [1]).

Wenn man nicht die grenzenlose Unwissenheit der Modernen in Bezug auf die mittelalterliche Philosophie kännte, müsste es gerade unbegreiflich erscheinen, wie ein Philosoph von dem Namen Wundts Gedanken dieser Philosophie so haarsträubend entstellen, geradezu auf den Kopf stellen könnte.

Vor allem weiss jeder, dass der *actus purus* der Scholastiker eine ganz andere Bedeutung hat, als Wundt ihm beilegt: er bezeichnet ihnen die lauterste Wirklichkeit Gottes.

Der Gedanke ist ihnen allerdings stofflos, aber nicht als Folge des *intellectus agens*, sondern umgekehrt nehmen sie wegen der Immaterialität des Gedankens diese Kraft der Seele an, welche aus den sinnlichen Vorstellungen den geistigen Gedanken abstrahieren muss. Auch sie wussten recht wohl durch die sich jedem aufdrängende Empirie, dass der Gedanke „der sinnlichen Hülle niemals entbehren könne“. Dass der Gedanke aber selbst stofflos ist, zeigt sein Gehalt ganz evident, und nicht bloss, wie Wundt behauptet, „noch heute dem von psychologischer Analyse nicht angekränkelten naiven Beobachter“. Nicht darum muss man ihn für stofflos halten, weil er nicht wie ein Körper ausser uns sich bewegt, weil er nicht in der Erinnerung zu erhaschen ist, sondern weil er ganz evident aus immateriellen Merkmalen besteht. Der Gedanke der Notwendigkeit, der Uebereinstimmung zweier Begriffe, die Idee des Geistes usw. schliesst jedes sinnliche Element aus; er ist also ein absolut stoffloses psychisches Gebilde, ein stoffloser Gedanke, der auch ein stoffloses Denken verlangt.

[1]) Psychol. Studien (1907) 344 f.

Freilich die moderne Psychologie hat es verstanden, durch ihre psychologische Analysen diesen klaren Sachverhalt so zu trüben, dass man einen rein geistigen Gedanken für etwas Unmögliches erachtet.

Im schroffen Gegensatz zu Wundt behauptet einer seiner bedeutendsten Schüler, O. Külpe, durch die Ausfrageexperimente könne die Lösung des Streites zwischen Nominalismus und Realismus erwartet werden: auch das glaube ich kaum, eben weil der wahre Begriff der wahren Realität des Gedankens der modernen Psychologie fehlt.

Doch halten wir die Warnung Wundts, die experimentelle Methode nicht ins ungemessene anzuwenden, für ganz und gar am Platze. Nicht bloss dass man alles seelische Geschehen, auch die höchsten geistigen Leistungen, experimentell erforschen wolle, viel schlimmer sei, dass unberufene Abenteurer sie in die Hand nehmen, dass insbesondere von Elementarlehrern die Schüler zum Gegenstande ihres „Experimentierens" gemacht würden. Mit bitterer Ironie geisselt Wundt diese Experimentiersucht:

„Welche Triumphe wird erst diese Methode feiern, wenn sich die Pädagogik ihrer bemächtigt, wenn die Schulbank zugleich zur Experimentierbank wird, und der Lehrer, falls er sich beim Schulexamen erkundigt, was sich der Schüler bei seiner Antwort etwa noch nebenbei gedacht habe, in dem stolzen Bewusstsein leben kann, er habe ein psychologisches Experiment gemacht" [1]).

b. Eine zweite Verschiedenheit der Forschungsrichtung ist nach Stumpf die der subjektiven und der objektiven (vergleichenden) Psychologie. Die subjektive analysiert das eigene, die objektive fremdes Seelenleben, in welcher letzten Hinsicht das Studium der ethnologischen Verschiedenheiten, der abnormen (über- und unternormalen, genialen, krankhaften) Erscheinungen, der kindlichen Entwickelung und der Tierseele hervorragende Wichtigkeit besitzen. Hier ist nun wieder durch Uebertreibung gesündigt worden: man hat die objektive Psychologie an die Stelle der subjektiven setzen wollen. Das ist unmöglich, weil alle Erkenntnis fremden Seelenlebens nur auf der Deutung von Aeusserungen beruht, von artikulierten oder inartikulierten Lauten, Gebärden, Bewegungen aller Art. Eine solche Deutung setzt aber voraus, dass man ähnliche

[1]) A. a. O. 360. Die Ausfragemethode durch Fragebogen verteidigt R. Baerwald in der „Zeitschr. f. Psychologie" von Ebbinghaus XXXXVI 174 ff.: „Die Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung".

Zustände, wie man sie in fremde Wesen hineinlegt, in sich selbst bereits erlebt und wahrgenommen hat. Wieder also kann die Scheidung nur so gefasst werden, dass die einen nur sich selbst untersuchen, die anderen aber die objektive mit der subjektiven Methode verbinden. Selbst in dieser Form ist die Trennung noch zu scharf, da doch eigentlich keiner das fremde Seelenleben ganz ignorieren kann. Aber der Unterschied in der Richtung und Stärke des Interesses ist immer gross genug. Augenscheinlich nimmt die vergleichende Psychologie gegenwärtig einen ausserordentlichen Aufschwung. Namentlich die Kinderpsychologie macht in allen Ländern grosse Anstrengungen und schafft ungeheures Material herbei. Die anderen Zweige beginnen ihr zu folgen. Aber niemals wird man vergessen dürfen, dass dieser Fortschritt nur Wert hat, wenn er von einem gleich intensiven Fortschritt der subjektiven Analyse begleitet ist, die das Material kritisch zu verarbeiten gestattet.

Auch der Hypnotismus gehört in die Sphäre der objektiv-experimentellen Psychologie, als ein besonderer Zweig, dessen Pflege allerdings wesentlich Medizinern zu überlassen ist. Wenn auch die extravaganten Hoffnungen wie die Befürchtungen, die zeitweise daran geknüpft wurden, stark reduziert sind, bleibt das Tatsächliche immer bedeutsam genug, und man beginnt seinem Verständnis (z. B. betreffs posthypnotischer Suggestionen) durch genauere Beachtung von Analogien der normalen Willensvorgänge näherzukommen.

c. Die Ausdrücke: deskriptive und genetische (beschreibende und erklärende) Psychologie bezeichnen einen weiteren Unterschied, mit dem es sich aber wieder ähnlich verhält wie mit den vorigen. Die erste Aufgabe ist natürlich in allen auf Tatsachenforschung ruhenden Wissenschaften die genaue Beschreibung des Wahrgenommenen. Ebenso notwendig gesellt sich überall das Erklärungsbedürfnis hinzu. Ganz misslingen müssen Versuche, durch subtilste Ausbildung physiologischer Vorstellungsweisen Erklärungen zu gewinnen, wenn man die zu erklärenden psychischen Vorgänge nicht vorher so gewissenhaft wie möglich in sich selbst studiert und analysiert hat. Galls Phrenologie war nicht bloss darum verfehlt, weil er sich an den Schädel statt an die mikroskopische Gehirnstruktur hielt, sondern auch darum, weil er von Diebssinn, Mordsinn, Bedächtigkeitssinn u. dgl. sprach, als wären dies psychische Konstanten oder Elementarfunktionen. Also wieder: es gilt nicht „beschreiben oder erklären", sondern „bloss beschreiben oder beschreiben und erklären".

d. In den letzten Jahren ist eine Teilung der Untersuchungen hinzugekommen, die auch in früheren Perioden der Psychologie schon gelegentlich auftrat: die von reiner und angewandter Psychologie. Natürlicherweise hält sich eine Wissenschaft, die auf Strenge bedacht ist, zuerst an möglichst einfache Vorkommnisse, um an ihnen das Gesetzliche so genau wie möglich zu erkennen. Aber solche sind es nicht, die uns das Leben bietet. Daher pflegt nach einiger Zeit das Streben aufzutauchen, auch verwickelteren Erscheinungen, sei es auch mit einiger Einbusse an Genauigkeit, gerecht zu werden, und so der Wissenschaft mehr „Lebensnähe" zu schaffen. So sucht die neue Psychologie Fühlung mit Pädagogik, Psychiatrie, Jurisprudenz, Nationalökonomie, Kunst- und Sprachforschung, Geschichte, Theologie; bezw. Vertreter dieser Disziplinen suchen in einzelnen Fragen ihre Hilfsmittel nutzbar zu machen. In Frankreich sind Binet, Pierre Janet u. a. vorausgegangen, in Deutschland hat die Gedächtnisforschung seit Ebbinghaus der Technik des Lernens manchen Wink geben können, die durch W. Stern betriebene „Aussageforschung" hat es besonders auf das Studium von Zeugenaussagen abgesehen, österreichische Psychologen suchen ihre Theorie der Wertgefühle mit der Nationalökonomie in Zusammenhang zu bringen, die dort auch ihrerseits solchen Anschluss erstrebt. Psychiater und Aerzte verwenden nach dem Vorgang von Psychologen Versuche über Vorstellungsreproduktionen durch „Reizworte" zu diagnostischen Zwecken, stellen Versuche über Gedächtnis, Apperzeption, Rechnen zur Erkenntnis der Wirkungen des Alkohols usw. an. Man rechnet hierher auch die Individual- oder besser Typenpsychologie, d. h. die Aufsuchung möglichst charakteristischer und konstanter Merkmale zur Unterscheidung bestimmter Gruppen von Menschen in Bezug auf intellektuelle, emotionelle, moralische Anlagen: eine verbesserte Fortsetzung und Erweiterung der Temperamentenlehre im Dienste pädagogischer, ethnologischer, sozialpsychologischer Interessen. Alles dieses wird jetzt gelegentlich als „angewandte Psychologie" zusammengefasst.

8. Neuestens hat „das psychologische Experiment im Dienste der Justiz[1]) grosses berechtigtes sensationelles Aufsehen erregt. „In M'Clures Oktoberheft erzählt Münsterberg von der wichtigsten Abteilung seiner Untersuchungen, den Assoziationsexperimenten.

„Der äussere Hergang solcher Experimente scheint recht einfach. Der Experimentator nennt ein Wort, und das Untersuchungsobjekt

[1]) Frankfurter Ztg. v. 19. Okt. 1907.

hat so schnell es ihm möglich ist, also ohne weiteres Nachdenken, das erste Wort, das ihm dabei einfällt, auszusprechen. Das Wort „Hund" wird vielleicht zuerst das Wort „Katze" hervorrufen oder das Wort „Pfote". Auf „Schlechtigkeit" wird einem wohl zuerst „Güte" oder etwa „Strafe" einfallen. So nennt der Experimentator eine Reihe von vielleicht hundert Worten und lässt sein Objekt hundert derartige Assoziationen herstellen. Drei Punkte sind es, die dabei den Psychologen interessieren:

1. der Charakter der einzelnen Assoziationen;

2. ob bei einer Wiederholung der Reihe dieselben Assoziationen sich einstellen, oder welche Aenderungen eintreten und bei welchen Worten sie eintreten;

3. die Zeit, die benötigt wird, jede Assoziation herzustellen, welche Assoziationen besonders langsam vor sich gehen, und ob und wo bei einer Wiederholung der Reihe die benötigte Zeit sich ändert.

Von diesen drei Seiten her kann man auf Charakter und Temperament, auf die bewussten oder unbewussten Vorgänge in der Psyche des Untersuchten Schlüsse ziehen; die besten und zuverlässigsten auf Grund der Zeitmessungen, für die dem Psychologen ein ausgezeichneter Apparat zur Verfügung steht. Wenn z. B. bei einem Diebe die Assoziation auf das zugerufene corpus delicti langsam erfolgt, so liegt der Verdacht nahe, dass er es gesehen hat."

Cohnstaedt erhob aber Bedenken gegen diese Experimente:

„Wir bedauern, von diesem ersten Versuche Münsterbergs, die Wahrhaftigkeit einer Zeugenaussage zu kontrollieren, nicht überzeugt zu sein. Professor Münsterberg betrachtet es als ein besonderes Glück, dass er Gelegenheit hatte, seine Experimente an einem so ausserordentlichen Objekte wie Harry Orchard vorzunehmen. Ohne Zweifel ist dieser Massenmörder ‚psychologisch' interessanter als vielleicht irgend ein anderer bekannter Verbrecher; um so weniger scheint er uns eine geeignete Versuchsperson für die experimentelle Psychologie. Alle, die den Mann in Boisé beobachtet und kennen gelernt haben, ob sie an sein Geständnis glaubten oder nicht, sind sich jedenfalls darüber einig, dass sie eine unter den Menschen, ja unter den Gewohnheitsverbrechern einzig dastehende Natur vor sich hatten. Ein Mensch, der von vielen bei anderen Menschen wirksamen Regungen durchaus frei war, dem vor, während oder nach irgend einem Verbrechen Bedenken der Moral oder des Gemütes

vollkommen fremd waren. Es gibt grosse Verbrecher, in denen die Natur bestimmte positive Fähigkeiten, aber nicht die ihnen entsprechenden Hemmungen über das gewöhnliche Mass hinaus entwickelt hat: Verbrecher aus übergrosser Leidenschaft, aus übergrosser Kraft des Empfindens, des Wollens oder des Wirkens. Doch es gibt ebenso Verbrecher aus Schwäche, aus Feigheit, aus ungenügender Entwickelung einzelner Fähigkeiten. Unter diesen einer scheint Orchard zu sein. Ein Mann, der nicht zum Verbrecher wurde, weil ihn irgend eine innere Kraft dazu trieb, sondern nur weil ihn keinerlei innere Kraft davon zurückhielt. Ob man seinen Aussagen glaubt oder nicht, jedenfalls steht ziemlich fest, dass die Anregung zu seinen Verbrechen immer von aussen kam. Leidenschaft wie Mordlust waren ihm gleich fremd. Man deutete ihm an, dass irgend ein Attentat nützlich wirken könne für andere und für ihn; war die Sache objektiv möglich, so machte er dies Geschäft wie irgend ein anderes: subjektive Faktoren waren einfach unbeteiligt. Dieselbe unerschütterlich gleichförmige, gleichgültige Ruhe zeigte er auf der Zeugenbank wie am Experimentiertische. Münsterberg schliesst daraus auf den Frieden und das gute Gewissen, die dem Verbrecher das Geständnis vor dem irdischen und die Versöhnuug mit dem himmlischen Richter gebracht. Aber wenn die Bewegungslosigkeit, die Empfindungslosigkeit entscheiden soll, kann man dann nicht ebensogut umgekehrt schliessen? Man stelle sich vor, die Annahmen der Verteidigung seien im allgemeinen richtig. Orchard habe zwar die meisten Verbrechen, die er gestand, wirklich begangen, aber nicht im Auftrage der Gewerkschaftsführer. Um sich vor dem Tode und womöglich vor jeder ernsten Strafe zu retten, habe er sich von dem Unternehmerdetektiv Mc Partland bewegen lassen, immer als die Anstifter jedes einzelnen Verbrechens Moyer, Haywood und Pettibone hinzustellen. Wie würde er sich dann bei Münsterbergs Experimenten verhalten haben? Die Gerichtsverhandlung hat gezeigt, dass Orchard mindestens bis zu seinem Geständnisse keinerlei Empfindung hatte für den ethischen Wert, den Unterschied von Wahrheit und Lüge. Er musste zugestehen, dass es ihm stets Freude gemacht hatte, die wildesten Verbrechergeschichten zu erfinden, in denen er selbst immer die Hauptrolle spielte, und diese Geschichte dann so gewissenhaft bis ins Detail auszuschmücken, dass alle seine Bekannten darauf hineinfielen. Sollte ihm das nicht bei Abfassung und Aufrechterhaltung eines falschen Geständnisses prachtvoll zu statten gekommen sein? Die

Einfügung Haywoods in die Geschichte seiner Verbrechen war ihm dann keine ungewohnte und keine übermässig schwere Aufgabe. Warum sollte sich bei alledem ein Mann wie er merkbar oder überhaupt aufregen? Nach der ganzen Lebensgeschichte Orchards scheint uns der kühne Gleichmut viel natürlicher, wenn sein Geständnis erlogen, als wenn es aufrichtig war. Aufregend ist das Ungewohnte, das Ungewohnte war ihm die Wahrheit! Hatte der Gewohnheitsverbrecher zum ersten Male im Leben die Wahrheit geredet, hatte der Massenmörder zum ersten Male im Leben die Wahrheit geredet, hatte der Massenmörder zum ersten Male gelernt, was Sünde und was Tugend sei, hatte er die beispiellose Sündhaftigkeit seines bisherigen Wandels eingesehen und seine ganze Seele umgekehrt zur Tugend, zum Glauben, zu Gott, — wie ungeheuer neu, wie ungeheuer erschütternd musste ihm das sein! Und dann sollten ihm alle jene ‚gefährlichen' Worte, die Worte, die an seine Verbrechen, und jene, die an seine Versöhnung erinnerten, gar nicht aufgefallen sein? Das ist schwer glaublich. Schwerer jedenfalls als das Umgekehrte, dass dem des Lügens Gewohnten auch die Lügen über Haywood nicht allzu tiefen Eindruck machten. Auch waren ihm das Geständnis und das Reden von seiner Bekehrung längst zur Gewohnheit geworden, als Münsterberg auf dem Schauplatze erschien. Hatte er schon hundertmal die Lüge wiederholt, sein Geständnis sei Wahrheit, so wurde ihm eben die Assoziation ‚Geständnis' — ‚Wahrheit' zur allernatürlichsten."

„Wir glauben, dass Münsterberg die Relativität der Wahrheitsempfindung nicht stark genug in Rechnung gezogen hat."

„Auch grundsätzlich möchten wir noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen bei der Verwendung psychologischer Experimente zu juristischen Zwecken. Professor Münsterberg meint, kein Angeklagter könne etwas einwenden gegen einen solchen Versuch, die Wahrheit festzustellen: der Schuldige würde fürchten, durch eine Weigerung sich noch verdächtiger zu machen, der Unschuldige würde guten Gewissens auf seine Unschuld vertrauen. Dies scheint uns mehr konventionell als psychologisch gedacht. Ein schlechtes Gewissen ist wohl meistens ein rauhes Ruhekissen; aber auch für den unschuldigsten Angeklagten ist nur selten sein gutes Gewissen ein sanftes Ruhekissen. Wahrscheinlich würden beide, der Schuldige wie der Unschuldige, zu Anfang jede einzelne Assoziation genau untersuchen und für die ‚ungefährlichen' so lange brauchen, dass

die ‚gefährlichen' sich mit der gleichen Zeit begnügen können. Allmählich werden beide leichtsinniger werden, aber in der Regel werden die ‚gefährlichen' Worte dem Unschuldigen ebenso gefährlich erscheinen wie dem Schuldigen. Der Fall, dass man Tatsachen weiss, die einzig dem Schuldigen bekannt sein können, wird verhältnismässig selten eintreten. Im übrigen wird das letzte Misstrauen aller unschuldig Angeklagten erst dann verschwinden, wenn Professor Münsterbergs experimentelle Fortschritte auch den letzten Untersuchungsrichter unfehlbar gemacht haben[1])."

Ueber den Wert solcher Studien, sagt Stumpf, lässt sich nichts a priori sagen. Man wird hier noch mehr als sonst voreilige Schlussfolgerungen zu meiden haben, aber das Streben nach praktischen Anwendungen und nach einem engeren Konnex mit den Wissenschaften vom menschlichen Leben ist zu begrüssen, und manche Erfolge sind doch bereits zu verzeichnen. Auch hier ist es wieder die experimentelle Psychologie, der die Fortschritte in erster Linie zu danken sind, auf der die Zukunftshoffnungen ruhen. Gerade von hier aus erwachsen ihr allerdings auch Feinde. Bei Schulmännern haben z. B. Ermüdungsmessungen, deren Unvollkommenheit im gegenwärtigen Stande jeder Kenner zugesteht, wegen des Zusammenhangs mit der unbeliebten Ueberbürdungsfrage die ganze Experimentalpsychologie verdächtig gemacht. Auch die Aussageforschung findet nicht allenthalben den Beifall praktischer Juristen. Aber man sollte Verwerfungsurteile gegenüber Anfängen ebensowenig verallgemeinern, wie man die Ergebnisse der Anfänge selbst verallgemeinern darf.

9. Gewiss ist bereits auf pädagogischem Gebiete viel Unfug mit Experimentieren getrieben worden, weshalb manche die neue „Experimentelle Pädagogik" sehr gering einschätzen. Indes kann man im allgemeinen recht wohl dem Programm beistimmen, das Meumann im 1. Hefte seiner Zeitschrift ‚Die experimentelle Pädagogik' aufstellt:

„In den meisten bisher besprochenen Untersuchungen erscheint das pädagogische Experiment als eine Anwendung und Erweiterung des psychologischen. Es konnte naturgemäss nicht anders sein, denn die Psychologie der Gegenwart ist der wissenschaftlichen Pädagogik in der Methode und den Resultaten der Arbeit beträchtlich vorangeeilt. Aber in den experimentell-pädagogischen Arbeiten der

[1]) Was die Zukunft der experimentellen Justiz anlangt, urteilt übrigens Münsterberg ähnlich wie Cohnstaedt in der „Internat. Wochenschr." (1907) 892 nicht sehr optimistisch.

letzten Jahre sehen wir überall das Bestreben hervortreten, das pädagogische Experiment vom psychologischen loszulösen und auf eigene Füsse zu stellen. Ein Blick auf die in den vorausgehenden Zeilen erwähnten Untersuchungen wird genügen, um dies zu zeigen."

„Aus den Ermüdungsmessungen der Physiologen und Psychiater ist eine im rein pädagogischen Interesse stehende Geisteshygiene des Schulkindes entstanden, aus den psychologischen Untersuchungen über individuelle Differenzen die spezielle Begabungslehre, aus diesen wieder die pädagogische Erforschung der Kennzeichen des schwach begabten Schülers. Aus der allgemeinen Physiologie der kindlichen Sprache entstand die spezielle Lehre von der Entwickelung der Sprache unter dem Einfluss des Schulunterrichts, die Lehre vom Satzbau und den stilistischen Fähigkeiten des Kindes während verschiedener Schuljahre; aus der Analyse der geistigen Prozesse beim Lesen und Schreiben des Erwachsenen entwickelte sich die spezielle Untersuchung des kindlichen Lesens und Schreibens, aus der allgemeinen Gedächtnispsychologie die Lehre von der Oekonomie und Technik des Lernens in ihrer Anwendung auf Stoffe der Volksschule; aus physiologischen Experimenten über das Vergessen die Feststellung der Wirkung von Schulrepetitionen; aus psychiatrischen und psychologischen Untersuchungen über Vorstellungstypen ging die pädagogische Beobachtungslehre hervor. Besonders bezeichnend für die allgemeine Tendenz des pädagogischen Experiments, sich selbständig zu machen, sind aber neuere experimentelle Arbeiten über rein praktisch-pädagogische Fragen, wie die von Mayer und Schmidt in Würzburg über Einzel- und Gesamtarbeit und über den Wert der häuslichen Arbeiten des Schulkindes."

Fr. Schmidt berichtet über „Experimentelle Untersuchungen über die Hausaufgaben des Schulkindes" [1]). Die Frage über Zulässigkeit der Hausaufgaben lässt sich nicht, wie bisher geschehen, a priori beantworten, sondern durch experimentelle Untersuchungen über deren Qualität. Der Vf. fand so:

„1. Dass diese im allgemeinen minderwertiger als die Schularbeiten sind. Hieraus kann für den Pädagogen kein Schluss auf die Negation von Hausarbeiten gezogen werden, weil dieselben in besonderen Fällen die Schularbeiten qualitativ übertroffen haben. Die Hausaufgaben haben an sich einen unbestreitbaren Wert. 2. Eine tägliche Anfertigung von Hausarbeiten muss um

[1]) Archiv für die ges. Psychologie von Meumann (1903) III 33.

deswillen vermieden werden, weil sich gezeigt hat, dass tägliche Arbeiten den Schüler zu einem gewohnheitsmässigen, oberflächlichen Arbeiten veranlassen, während solche Schüler, die keine Arbeiten zu Hause anfertigten, materiell und formell bessere Leistungen aufzeigten, die in einem typischen Falle sogar die Schulleistungen übertrafen. 3. In Stadtschulen mit vor- und nachmittägigem Unterricht dürften Hausaufgaben an solchen Tagen unbedenklich ausfallen. Dasselbe gilt für die Winterschulen auf dem Lande. 4. Schriftliche häusliche Rechenaufgaben sind durchweg zu unterlassen und aus den Lehrplänen zu entfernen, da ihre materielle Qualität als eine tiefstehende bezeichnet werden muss. 5. Bei häuslichen Aufsätzen hat für die Schüler eine Belehrung dahin zu gehen, dass sie dieselben zu bewältigen vermögen."

A. Mayer stellte Untersuchungen an über Einzel- und Gesamtleistung des Schulkindes[1]) und fand: „Die Massenarbeit ist der Leistung unter normalen Bedingungen förderlicher als die Abgeschlossenheit." Darum die praktische Folgerung: „Nicht Einzel-, sondern Massenunterricht: denn letzterer regt den Wetteifer und damit die Leistungsfähigkeit der einzelnen Individuen intensiver an als Einzelunterricht." „Damit ist zugleich auf den geringeren Wert der Hausaufgaben gegenüber den Schulaufgaben verwiesen." „Das in den Schulen bestehende Zensurwesen ist nicht dazu angetan, der Individualität des einzelnen auch nur annähernd gerecht zu werden."

Mehr Erfolg verspricht derjenige Teil der Kindespsychologie, welcher sich mit der geistigen Entwickelung des Kindes befasst. Den in unserer Schrift: ‚Der Kampf um die Seele' mitgeteilten Resultaten fügen wir einige neuere hinzu:

10. J. A. Gheorgov berichtet über „die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewusstsein bei Kindern"[2]).

Gegen die weitverbreitete Ansicht, das Selbstbewusstsein des Kindes erwache erst dann, wenn es seine Person nicht mehr mit seinem Eigennamen, sondern mit Ich bezeichnet, zeigte Preyer, dass dies schon viel früher der Fall ist. Dies bestätigen die Versuche des Vf.s an seinen beiden Söhnen. Besonders das Unlustgefühl erzeugt ein Selbstbewusstsein, die Sprache dient dazu, es bestimmter zu machen. Der zweite Sohn hat überhaupt niemals

[1]) A. a. O. 276.
[2]) A, a. O. (1905) V 329 ff.

seinen Eigennamen zur Bezeichnung seiner Person gebraucht; das hängt von der Umgebung ab, die so von und zu den Kindern spricht. Auch die Behauptung Aments, dass vom Eigennamen für Ich zu Du und dann erst zu Ich fortgeschritten werde, ist irrig. Weiter ist die allgemeine Annahme falsch, dass das Possessivum vor dem Personalpronomen auftritt. Sein erster Sohn sprach mit Verständnis das erste Wort am 412. Tage, den ersten Satz am 577. Tage, das Ich am 711. Tage, das Reflexivpronomen der 1. Person am 859. Tage, das Possessivpronomen am 966. Tage. Sein zweiter Sohn das erste Wort mit Verständnis am 433. Tage, den ersten Satz am 601. Tage, das Ich am 586. Tage, das Reflexiv in der 1. Person am 673. Tage, das Possessivpronomen am 647. Tage.

Besonders vielversprechend sind systematische Beobachtungen, welche L. W. Stern und Gemahlin an ihren Kindern in der sorgfältigsten Weise anstellen und welche sie in einzelnen Monographien behandeln wollen: Die Kindersprache, Erinnerung und Aussage in der ersten Kindheit, Kind und Bild, das Spiel des Kindes, Willens- und Gemütsleben, Denken und Weltanschauung. In dem bereits vorliegenden I. Bande „Die Kindessprache“ äussern sie sich im Vorwort:

„Die Kinderpsychologie unserer Zeit gliedert sich in zwei ziemlich scharf abgegrenzte Forschungsweisen: in das Studium der ersten Lebensjahre und in das der Schuljahre. Jenes wurde meist von Angehörigen des Kindes, dieses von Berufspädagogen gepflegt. Unsere Monographien gelten dem erstgenannten Gebiet, also dem noch schullosen Kinde, beschränken aber die Betrachtung hier nicht, wie es nach Preyers Vorbild sonst meist geschieht, auf die ersten drei Lebensjahre, sondern schliessen auch, soweit es die Probleme erfordern und die Materialien erlauben, die nächsten Jahre bis zum sechsten mit ein.“

„Die Grundlage unserer Untersuchungen bilden die Aufzeichnungen, die wir über unsere eigenen Kinder (Hilde, geboren 7. April 1900, Günther, geboren 12. Juli 1902, Eva, geboren 29. Dezember 1904) gemacht haben. Hierbei brauchten wir nicht ein schematisches Verfahren anzuwenden, wie es z. B. Preyer tat, indem er morgens, mittags und abends seinen Sohn zwecks Lieferung von Material beobachtete; denn das Kinderstubenleben, das sich mit allen seinen Freuden und Leiden, mit allen seinen Alltäglichkeiten und Besonderheiten um die Eltern, namentlich um die Mutter herum abspielte, bot unzählige Gelegenheiten, um die Entwickelung der kleinen Seelen in jeder Hinsicht, in Sprache, Spiel, Willen und Charakter, Intelligenz, Gefühl, Anschauung, Kunstbetätigung usw. zu verfolgen und zu fixieren. Dazu kam die — hier zum ersten Male verwirklichte — Arbeitsgemeinschaft der Eltern, die sich für die Feststellung der inneren Zusammenhänge, für die Formulierung der zu erforschenden Probleme und für die Ausarbeitung des Stoffes als sehr förderlich erwies.“

„Unsere Methode war die folgende: Dort, wo es nicht auf wörtliche Aufzeichnung von sprachlichen Aeusserungen ankam, wurde der beobachtete Sachverhalt gemerkt oder in kurzen Notizen vorläufig angedeutet, um am Abend in die Tagebücher ausführlich eingetragen zu werden. War wörtliche Wiedergabe erforderlich, so wurde natürlich sofort, oft mit Hülfe der Stenographie, das Nötige niedergeschrieben. Die Unwissentlichkeit der Kinder vermochten wir hierbei durchaus zu wahren; unsere jetzt siebenjährige, älteste Tochter hat noch keine Ahnung von der Tatsache, dass über sie und ihre Geschwister ständig Aufzeichnungen gemacht werden. Diese Unwissentlichkeit scheint uns ein unbedingtes Erfordernis der Untersuchung zu sein, einerseits, um den Charakter der Kinder nicht zu schädigen, andererseits, um den kindlichen Aeusserungen die Echtheit der Naivität zu sichern."

„Nur selten nahmen wir das Experiment zu Hülfe und dann auch nur in Formen, die das Kind immer fesselten. So leisteten uns Bilder in vielen Beziehungen wertvolle Unterstützung, als Prüfungsmittel der Anschauung, der Intelligenz und der Sprache. Ermüdende Uebungsexperimente, z. B. über Farbenerkennen, Zahlenlernen usw., vermieden wir, nicht nur, weil diese die Kinder meist belästigen, sondern auch, um den natürlichen Entwickelungsgang nicht künstlich zu verfrühen und zu verändern."

„Da unser Rohmaterial rein chronologisch und für jedes Kind gesondert aufgezeichnet ist, enthält es eine Art seelischer Biographie der Kinder. Wir konnten uns aber nicht entschliessen, den Stoff in dieser Form zu veröffentlichen, da das fortwährende Springen von einem Beobachtungsgebiet auf das andere den Leser weniger aufklärt als verwirrt. Wir hielten daher eine monographische Behandlung für notwendig, weil nur die Herauslösung der einzelnen, sich entwickelnden Funktionen eine erschöpfende und übersichtliche Untersuchung erlaubt. Hierbei sind wir uns wohl bewusst, dass jede solche Isolierung eine künstliche ist, und dass z. B. die Entwickelung der Sprache oder des Spielens oder der Anschauung völlig nur aus der Totalentwickelung der kindlichen Psyche heraus verstanden werden kann. Deshalb wurde versucht, auch in der monographischen Bearbeitung immer wieder auf die allgemeinen psychogenetischen Gesichtspunkte Bezug zu nehmen."

„Die Isolierung der einzelnen Probleme erlaubte es ferner, über die individuellen Entwickelungen unserer Kinder hinauszugehen und die Literatur zum Vergleich heranzuziehen. So wurde es möglich, allgemeingültige und differenzielle Züge der seelischen Entwickelung zu sondern. Endlich fanden auch, soweit angängig, die Parallelen Berücksichtigung, die zwischen der geistigen Entwickelung des Kindes und der Menschheit bestehen."

11. Man kann ferner mit Stumpf von einer abstrakten und einer konkreten Psychologie sprechen. Die abstrakte, der alle zugehören, die man im engeren Sinne moderne Psychologen nennt, konzentriert sich ganz auf die feinste Zergliederung des Seelenlebens. Sie wäre etwa zu vergleichen der Histologie, der mikroskopischen Erforschung der Gewebeelemente. Die konkrete schildert seelische Erlebnisse, ohne auf äusserste Präzision der technischen Ausdrücke und der

Klassenbegriffe zu achten, in der Sprache des gewöhnlichen Lebens, um sie durch Nacherleben verständlich und zugleich nach ihrem Werte für die Entwickelung der Person, der Nation, der Menschheit fühlbar zu machen. Diese Psychologie betreibt jeder Historiker, jeder Ethnologe, jeder Sittenschilderer, Essayist, Romanschriftsteller. Sie wäre der makroskopischen Anatomie zu vergleichen. Sie ist indessen auch dem mikroskopierenden Psychologen keineswegs entbehrlich, und es gibt Uebergänge zwischen beiden, die von beiden Seiten gepflegt werden, wie die schon erwähnte Untersuchung typischer Unterschiede des gesamten geistigen Verhaltens, etwa bei Schriftstellern, Künstlern, Praktikern, oder beim männlichen und weiblichen Geschlecht oder bei Mitgliedern verschiedener Nationen oder Zeitalter.

12. Nach diesen Verschiedenheiten der Forschungsrichtung mögen nun gewisse Gegensätze in der Auffassung des Seelenlebens berührt werden, die in der neueren Psychologie mit einander ringen.

a. Vor allem stehen sich die Erscheinungs- und die Funktionspsychologie gegenüber, allerdings ohne dass sich die jeweiligen Vertreter immer deutlich des Gegensatzes bewusst wären. Nennen wir Erscheinungen alles, was die spezifische Beschaffenheit von sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen ausmacht, also Farben, Gerüche, muskuläre Qualitäten u. s. f., aber auch die damit integrierend verknüpften und gegebenen Raum- und Zeiteigenschaften (Kants Anschauungsformen), so entsteht die Frage: wie das, was wir psychische Funktionen nennen, also das Wahrnehmen, Vergleichen, Zusammenfassen, Erwarten, Zürnen, Hoffen, Wollen usw., sich zu den Erscheinungen verhalte. Lassen sich die Funktionen vielleicht als Erscheinungskomplexe fassen (womit jeder Dualismus in der Wurzel ausgerottet wäre), oder sind sie von den Erscheinungen grundverschieden? Und sind sie im letzten Fall als unmittelbare Tatsache gegeben, wie die Erscheinungen selbst, oder werden sie nur aus gewissen Veränderungen der Erscheinungen erschlossen?

Die Antwort dürfte jedem vorurteilsfreien Psychologen nicht schwer sein.

b. Einen zweiten Gegensatz bilden Nativismus und Empirismus. Diese Ausdrücke gebrauchte Helmholtz, um die Theorie, wonach die räumlichen Wahrnehmungen schon durch die blosse optische Empfindung gegeben sind, von derjenigen, wonach sie ein Produkt der Erfahrung sind, zu unterscheiden. Der Ausdruck Nativismus

war insofern nicht ganz zweckmässig, als es sich für die Anhänger dieser Lehre nicht etwa um eine „angeborene Idee" handelte, sondern nur um die Eigenschaft des optischen Nervenzentrums, die farbigen Eindrücke sogleich auch räumlich ausgedehnt und lokalisiert dem Bewusstsein darzubieten. Angeboren braucht der Raum in keinem anderen Sinne zu sein wie die Farbe. Wir können indessen den bequemen Ausdruck nach dieser Erläuterung beibehalten, und wir können die Bedeutung beider Ausdrücke dahin verallgemeinern, dass wir Nativismus überall die Auffassung nennen, die eine bestimmte Erscheinung oder Funktion zu den Elementen des Seelenlebens rechnet, während der Empirismus dieselbe Erscheinung oder Funktion als Entwickelungsprodukt ansieht. Und zwar als Entwickelungsprodukt des individuellen Lebens: denn darum dreht sich zunächst der Streit. Ist er hier beendigt, so kehrt allerdings die analoge Frage für die generelle Entwickelung wieder.

Als universeller Empirismus kann die Behauptung bezeichnet werden, dass es überhaupt nur eine einzige Gattung von Elementen des Seelenlebens gebe. Herbart z. B. huldigte dieser Auffassung, da er nur das Vorstellen als Grundfunktion betrachtete, Urteilen, Fühlen, Wollen aber als Entwickelungsprodukte, als Modifikationen des Vorstellens. Auch aller Sensualismus, z. B. der E. Machs, ist zugleich universeller Empirismus. Nur steht der Sensualist auf dem Boden der Erscheinungspsychologie, Herbart dagegen ist Funktionspsychologe.

Der Gegensatz Nativismus — Empirismus wiederholt sich aber in jedem Einzelgebiete, bei jeder Funktion. Heute ist namentlich die Frage brennend, ob das Wollen ein elementarer Vorgang oder ob es eine allmählich entstandene Verknüpfung von bestimmten Erfahrungsurteilen mit bestimmten Gefühlen ist. Die Mehrzahl der jüngeren Psychologen scheint sich auf die letzte Seite zu neigen. Man wird aber das abschliessende Ja dreimal und öfter überlegen müssen.

Dem Empirismus liegt das natürliche Bestreben aller Wissenschaft zugrunde, mit möglichst wenigen Grundtatsachen auszukommen. Dem Nativismus aber die gerade im psychologischen Gebiet immer wiederkehrenden Enttäuschungen durch verfehlte Analysen und Erklärungen. Muss man doch selbst in der Raumtheorie trotz Helmholtz' glänzender Leistungen im Prinzip zum Nativismus zurückkehren, indem mindestens Längen- und Breitendimensionen (über die Tiefe wird noch gestritten) als ursprüngliche Eigenschaften des optischen Empfindungs-

inhalts anerkannt werden müssen. Natürlich kann in der einen Frage die nativistische, in der anderen die empiristische Auffassung Recht behalten. Zu leugnen ist aber nicht, dass manche Forscher eine gewisse Neigung zur einen oder anderen Auffassungsweise mitbringen, und dass dadurch aus den sachlichen Gegensätzen zugleich persönliche Forschungsrichtungen werden. Das gehört zu den Unterschieden der wissenschaftlichen Individualität, wie sie sich in allen Fächern finden.

c. Ein weiterer Gegensatz ist nach Stumpf der der atomistischen (besser vielleicht pluralistischen) und der unitaristischen Auffassung. Man kann dabei wieder vom Falle Herbarts ausgehen: er betrachtete seine psychischen Elemente, die Vorstellungen, nach Analogie der materiellen Atome als eine Art selbständiger Wesen mit bestimmten Kräften. Das ganze Spiel des individuellen Bewusstseins bestand ihm in einer wechselseitigen Einwirkung dieser psychischen Elementarteilchen. Das Gleiche gilt für die sogenannte „Assoziationspsychologie", wie sie besonders in England virtuos ausgebildet wurde. W. James nennt diese Auffassung „mind-stuff-theory", da sie den Geist ebenso ansieht wie die (atomistischen) Physiker den Körper. Diese Anschauung hat aber nicht mehr zu viele Vertreter. Die meisten betrachten, und gewiss mit Recht, das Bewusstsein als eine Einheit, aus der wir nur durch eine Art Abstraktion die einzelnen Funktionen des Vorstellens, Urteilens, Fühlens usw. herausschälen. Schon den Prozess der Reproduktion auf Grund früherer Assoziationen denken wir uns nicht mehr so, dass eine Vorstellung, die vergessen wurde, inzwischen irgendwie als Vorstellung fortbestand und dann nur gleichsam aufwacht, sondern so, dass eine neue Vorstellung entsteht, die nur der früheren mehr oder weniger ähnlich ist. Das Bild einer Atomwelt, in der unvergängliche Teilchen nur auseinander- und zusammentreten, wird daher selbst für diesen Grundvorgang der pluralistischen Psychologie von den unitaristisch Denkenden verworfen.

d. Es wird, sagt Stumpf, des ferneren viel gesprochen vom Gegensatz der voluntaristischen zur nichtvoluntaristischen Psychologie (nur so, mit negativem zweiten Glied, ist die Einteilung scharf). Die Bezeichnung Voluntarismus ist von Paulsen eingeführt, von Wundt angenommen für die Lehre, dass das Wollen die Grundfunktion der Seele, alles Uebrige nur Modifikation oder Produkt des Wollens sei. Fichte und Schopenhauer vertraten sie zuerst in Deutschland, in

Frankreich Maine de Biran. Wundt hat den Voluntarismus in diesem Sinne längst aufgegeben, aber den Namen auch für seine geänderte Lehre beibehalten, indem er ihn dahin umdeutete, dass das Wollen, wenngleich nicht das Ursprüngliche, doch das „Typische" im Seelenleben sei. Es scheint mir indessen zweckmässiger, an der scharfen, ursprünglichen Bedeutung des Ausdruckes festzuhalten. Damit will ich nicht sagen, dass man auch an der Sache, dem Voluntarismus also, festhalten solle; sondern nur eben, dass zur Vermeidung von Wortstreitigkeiten und Missverständnissen die alte prägnante Definition des Ausdruckes fortbestehen sollte, solange der Gegensatz der Auffassungen selbst fortbesteht.

e. Mit dem von Stumpf skizzierten Gegensatz zwischen Voluntarismus und Intellektualismus hängt aufs engste zusammen oder ist im Grunde mit ihm identisch der zwischen Apperzeptionismus und Assoziationspsychologie. Die Apperzeption als eine über den Assoziationen stehende willkürliche Bewusstseinstätigkeit hat Wundt zur Geltung gebracht. Dem Wortlaute nach gehört sie der Sphäre der Erkenntnis an, der Sache nach ist sie aber Willenstätigkeit: sie spielt bei Wundt eine Zwitterrolle, indem sie eigentlich die willkürliche Erhebung einer Vorstellung aus der Peripherie in den Blickpunkt des Bewusstseins bedeutet, dann aber die so deutlich erfasste Vorstellung selbst. Die Assoziationspsychologen bekämpfen dagegen heftig die Apperzeption als eine, wie Ziehen meint, Repristination der alten Seelenvermögen: alles Denken, selbst das Schliessen besteht in Assoziationsverbindungen. Intellektualisten kann man diese Psychologen kaum nennen, nur insofern als sie im Gegensatz zu den Voluntaristen meistens den Willen nur als eine Modifikation der Vorstellungen ansehen.

Die Voluntaristen betrachten den Duns Skotus als ihren Vorläufer, aber der mittelalterliche Gegensatz zwischen Intellektualismus und Voluntarismus war kein psychologischer, sondern ein axiologischer, der in dem Geiste der Orden, welchen die Vertreter dieser Richtungen angehörten, seinen tieferen Grund hatte: der hl. Thomas, dem Orden der Prediger angehörig, fand in der Spekulation die höchste Vollkommenheit, Skotus aus dem seraphischen Orden betonte die Liebe.

13. Auffallen mag es, dass Stumpf eine Richtung in der Psychologie nicht besprochen hat, die gerade neuestens immer mehr um sich greift. Die Psychopathologie klopft mit Ungestüm an die Türen

der exakten Psychologie, sie verlangt nicht bloss Eingang, sondern in manchen Vertretern eine dominierende Stellung: das krankhafte Seelenleben soll das normale aufhellen.

Ein sehr begeisterter Vertreter dieser Richtung ist der Privatdozent der Psychiatrie Willy Hellpach in Karlsruhe, er verlangt sogar eine Metaphysik des Krankhaften; die objektiven Werte der Leistung werden durch die Krankheit des Leistenden nicht geschmälert. In seiner temperamentvollen Weise führt er aus[1]):

„Hygiene ringsum. Noch nie vielleicht haben die Menschen sich so eindringlich, so krankhaft mit ihren Krankheiten befasst wie heute. Woraus nicht geschlossen werden darf, dass die Krankheiten gegen früher zugenommen hätten; sondern einzig, dass Krankheitsbewusstsein, Krankheitsgefühl, Krankheitsfurcht sich verschärft haben. Hygiene und Hypochondrie sind Zwillingsgeschwister ... Krankheitsgerede, Krankheitsforschung, Krankheitsbekämpfung, Krankheitsverhütung ringsum. Manchmal scheint es, als sei Krankheit die Regel, Gesundheit aber eine Ausnahme — weniger noch als das: eine blosse ideale Forderung, zu stellen und zu predigen, aber nie restlos zu verwirklichen."

„Die besondere Nuance gibt das Interesse am seelischen Kranksein."

„Davor hat man ja ehedem einfach die Augen zugemacht. Jetzt öffnen sie sich, eines nach dem anderen. Viele blinzeln erst vorsichtig, ängstlich, zaghaft. Aber die der Sache ins Gesicht sehen, werden mehr und mehr, der Blinzelnden immer weniger; und ganz blind will kaum noch einer sich stellen. Das Phänomen ist grauenvoll, noch immer, und am Ende bleibt es das? Wer weiss! — Aber es ist interessant, und es ist grausam wichtig. Das Irresein nimmt zu, von Jahr zu Jahr. Immer näher wogt die Flut, die ihre Opfer ins Irrenhaus spült, um jeden einzelnen herum. Bin ichs nicht, bist dus nicht, so vielleicht meine Kinder, deine Enkel — denn die Sünden der Väter werden heimgesucht usw. Kein Ressort des öffentlichen Lebens mehr, aus dem nicht das Problem der Geisteskrankheit, der Geistesschwäche, der Geistesabnormität grinste: Erziehung — Rechtspflege — Fortpflanzung — Musse, mit anderen Worten: das belastete Kind; der vermindert zurechnungsfähige Verbrecher: die belastende Heirat; das Pathologische in der Kunst. Ueberall das »Krankhafte«. Es scheint kein Entweichen zu geben. »Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land?« Zum Exempel: Geschichte — es grinst schon wieder: der Cäsarenwahn; Luthers Abnormität: Napoleon epileptisch? Oder Literatur? Das Pathologische bei Goethe: Hölderlins Psychose; Grabbes, Lenaus, Scheffels Geistesstörung. Oder Philosophie? Nietzsches Krankheit; Schopenhauers Depressionen; Rousseaus Paranoia. Oder Religion? Eine ganze Psychopathologie des Religiösen braust uns entgegen ... Ein entsetzliches und doch überwältigendes Bewusstsein. Die Hälfte, die gute Hälfte alles Menschlichen ist Närrisches gewesen. Schon Goethe zwar hat es angedeutet, aber erst über uns ist die Erkenntnis hereingebrochen wie eine Sturmflut."

„Und doch regt sich in den Tiefen der Seele ein Widerstand, eine Gewissheit, dass es nicht angeht, uns niederrennen zu lassen. Es gilt zu retten, was

[1]) Pathologie und psychologische Werte. ‚Der Morgen' 1907 Nr. 17, 530 ff.

zu retten ist. Nicht zu retten ist die Illusion von der Gesundheit alles Grossen, Schönen, Guten, Wahren, Zweckvollen, Heiligen. Ihr Gegenteil ungefähr ist wahr. Doch zu retten ist, Angesicht in Angesicht der Wirklichkeit, das Grosse, das Schöne, das Gute, das Wahre, das Zweckvolle, das Heilige. Ihm kann Krankhaftigkeit nichts anhaben."

„Ein gewisser Medizinermutwille, psychologisch begreiflich, aber philosophisch schlecht beraten und taktisch höchst töricht, hatte sich darin gefallen, mit der Feststellung des Krankhaften (in der Geschichte, der Rechtspflege, der Kunst und wie die Kulturterrains alle heissen) die Hüter des Wertvollen zu sticheln, zu ärgern, zu empören. Ach, euer Wertvolles, riefen diese Diagnostiker und tragierten noch einmal den Zynismus der jüngsten Medizinerfüchse, ach euer Wertvolles! Euer Genie! Euer Heiliger! Eure Wahrheit! Euer Zweckvolles! Was ists denn in Wirklichkeit? Ein Epileptiker. Ein Halluzinant. Eine Wahnidee. Eine Degenerationsphase . . . Wie steht es nun, höhnten sie weiter, um eure Logik, eure Ethik, eure Aesthetik, euren Geniekult, eure Heiligenverehrung, eure Teleologie? Illusion, nichts als Illusion! Im Grunde gehört alles das miteinander in die Zellen, in die Akten der Irrenanstalt."

„Keine Gefahr (die ein Rechtslehrer bedeutenden Namens nahen sieht), dass weltgeschichtliche Werte und Normen durch die Ermittelung des Krankhaften gestürzt werden könnten! Wer das besorgt, der hat das Treiben kleiner lebender Geisterchen im Auge, die dieses Forschen wie noch jedes missverstehen und missbrauchen. Sie werden aussterben, wenn die ganze Sache den Reiz der Neuheit verliert und es nichts mehr zu lärmen gibt. Aber eine Erinnerung freilich wird die Psychopathologie den Menschen wieder einmal schärfen: dass der Wert nicht verwechselt werden darf mit den Mitteln zu seiner Betätigung. Loyola steht ausser dem Verdacht, 'das Heilige nicht gewollt zu haben; und doch warf er die physische Askese aus den Kollegien hinaus, weil er sie als ein untaugliches Mittel zum Zwecke der Heiligung erkannte. So kann auch die Pathologie des Verbrechens und alles, was sie an Vorschlägen im Gefolge hat, nicht rühren an die Werte der Verantwortung, der Schuld, der Sühne, wohl aber kann sie die Strafe, wie sie heute ermittelt, bemessen und vollstreckt wird, für einen Holzweg zur Betätigung jener Werte erweisen. Dadurch eben markiert sie sich als das fortschrittliche Prinzip. Denn eine historische Ueberlegung würde leicht zeigen, dass die Verquickung der ewigen Werte und Normen mit den zeitlichen Mitteln zu ihrer Erfüllung das eigentliche Kennzeichen des reaktionären Geistes ist."

„Das Krankhafte, als Weg zum Wertvollen: in diesem Satze mündet die Pathologie, gleich jeder anderen Wissenschaft, ins Philosophische aus; in eine Metaphysik des Kranken, die kommen muss und wird; wer aber den Sperling auf dem Zaun der Taube auf dem Dache vorzieht, der ahnt in dem Problem des Krankhaften und Wertvollen die erste Hauptfrage einer Logik der Pathologie."

Wir haben im vorstehenden nur die Richtungen und Gegensätze behandelt, welche für die Psychologie im ganzen bestehen, unvergleichlich zahlreichere würden wir verzeichnen müssen, wollten wir

auf speziellere Gebiete eingehen. Nehmen wir z. B. das jetzt so emsig bebaute Feld des Gefühlslebens. Schon im Begriff des Gefühles herrscht die grösste Uneinigkeit. Die einen halten es für ein selbständiges seelisches Erlebnis, die andern für eine Tönung der Vorstellung, die Dritten wie Stumpf für eine Empfindung. Die einen erklären es rein physiologisch (Lange, Ribot), die andern psychologisch. Nach den meisten gibt es nur zwei Gefühlsarten: Lust und Unlust, nach Wundt drei: Lust — Unlust, Spannung — Lösung, Erregung — Beruhigung.

Aus allem ergibt sich, dass der Eifer, die Arbeit auf psychologischem Gebiete ganz erstaunlich ist, dass auch gar manche schöne Erfolge erzielt sind, aber sichere Resultate doch nur wenig verzeichnet werden können: jedenfalls keine solchen, welche die mittelalterliche Psychologie auch nur in einem einzigen wesentlichen Punkte zu widerlegen vermöchten.

Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.

Von Dr. Georg Wunderle in München.

Einleitung.

Geschichtlicher Ueberblick über die voraristotelischen Zeittheorien.

„*Τοῦ χρόνου ἡ μὲν ὕπαρξις οὐ τοῖς σοφοῖς μόνοις ἀλλὰ καὶ τοῖς τυχοῦσιν ἐστι πρόδηλος . . . τί δὲ ῥήποτέ ἐστιν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς μόγις ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίναιτο*" meint Simplizius[1]) zu Beginn seiner Erklärung der Zeittheorie des Aristoteles. Seine Worte erinnern an das Geständnis, das vor ihm Augustinus in seinen Bekenntnissen (*Conf.* XI, 14) niederschrieb:

„Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio."

In der Tat gibt es in der uns umgebenden Welt der Erscheinungen kaum etwas, von dessen Dasein wir so sicher überzeugt sind, wenigstens nach dem Urteil unserer gewöhnlichen Erfahrung, als die Zeit, in der wir leben und tätig sind; gehen wir aber in reflektierendem Nachdenken auf diesen Erfahrungsinhalt ein, so gelingt es uns schwer, darüber Rechenschaft abzulegen. Die Zeit scheint wirklich ein Etwas zu sein, das nach einem kühnen Wort Trendelenburgs[2]) „vor seinem eigenen Dasein gespenstisch flieht" und darum allen begrifflichen Festhaltungsversuchen sich entziehen will.

Wie oft die Philosophie auch das Problem in Angriff nahm, immer blieb ein Rest von Fragen und Rätseln übrig, so dass sie sich im grossen und ganzen in des Augustinus und Simplizius Resignation ergeben musste. Damit verloren natürlich die zur Lösung des Problems angestellten Untersuchungen keineswegs ihren Wert; konnten sie eine vollständige Aufklärung nicht bringen, so bahnten sie doch die Wege, auf denen man dem Wesen der Zeit näher und näher kommen musste; übrigens beanspruchen sie abgesehen davon

[1]) *Comment. in Aristotelis Phys.*, ed. Diels, pag. 695, 16 sqq.

[2]) Logische Untersuchungen I³ 157.

besonderes Interesse, weil von ihnen aus vielleicht am ehesten [1]) jene zwei Richtungen des Denkens divergierten, die wir heute als Hauptunterschiede in der philosophischen Weltbetrachtungsweise markieren: Objektivismus und Subjektivismus. Damit ist zugleich die geschichtliche Entwickelung unseres Problems gekennzeichnet: sie bewegt sich vom objektiven Standpunkt der griechischen Philosophie, besonders des Aristoteles, durch verschiedene Phasen zur subjektiv-idealistischen Anschauung Kants, deren Nachwirkung auch die modernen Psychologen in ihren Lösungsversuchen bekunden.

Lange, bevor Aristoteles die Frage nach dem Wesen der Zeit in wissenschaftlichem Sinne stellte und beantwortete, war sie gelegentlich Gegenstand der Reflexion gewesen, ohne dass jedoch, wie er ausdrücklich feststellt (*Phys.* IV, 10. 218 a 32), ein befriedigendes Resultat erzielt worden wäre. Deswegen schenkt er der ihm vorausgehenden Forschung geringe Aufmerksamkeit, führt sie kurz auf zwei Haupttheorien zurück und beurteilt sie nach diesem Schema: *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί (sc. τὸν χρόνον) φασιν, οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν* (218 a 33 sqq.). Greifen wir etwas weiter aus in der Darstellung der voraristotelischen Zeittheorien.

Zuerst begegnet uns der mythische Versuch des Pherekydes von Syros; er nahm drei Urprinzipien an: *Ζὰς* (= *Ζεὺς*) *μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη*. Den *Χρόνος* (= *Κρόνος*) erklärt er als „den der Erde näher stehenden Teil des Himmels und die denselben beherrschende Gottheit“ [2]). Es ist indes „kaum glaublich, dass ein so altertümlicher Denker den abstrakten Begriff der Zeit unter den ersten Urgründen aufgeführt“ [3]) hat.

In ähnlich-mythischer Form handeln die Pythagoreer von der Zeit: *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί*, „aus dem Unendlichen . . . sollte ausser dem Leeren auch die Zeit in die Welt eintreten“ [4]). Diese Vorstellung von dem Entstehen der Zeit ist ebenso naiv-anschaulich wie das, was sie über das Wesen derselben dachten. Pythagoras soll die Zeit bezeichnet haben als *τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος*, als die Kugel des umfassenden Himmels-

[1]) Vgl. W. Wundt, Logik I (1880) 428: „So ist gerade der Begriff der Zeit es gewesen, der vielleicht am frühesten den philosophischen Objektivismus durchbrochen hat.“

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen I 1[5] 80 f.

[3]) Ebd. 81 Anm. 1.

[4]) Ebd. 436 f.; vgl. 81 Anm. 1.

gewölbes[1]); wie dieses alle Dinge örtlich umspannt, so ist es auch ihre gemeinsame Zeit. „In der Zeit sein" gilt also hier als gleichbedeutend mit „im Ort sein", eine Ansicht, die Aristoteles für zu „einfältig findet, als dass man ihre Unmöglichkeit weiter zu prüfen brauchte" (218 b 7 sqq.).

Ob und wie weit sich die pythagoreische Zahlenlehre auch auf die Zeit erstreckte, ist nicht sicher; aus der Stelle des Aristoteles[2]), wonach sie den *καιρός*, das heisst die „gelegene Zeit", für eine Zahl erklärt hätten, folgt nichts für unsere Frage; dagegen kann man in einem anderen Zusammenhang [3]), wo die Komposition der Linie aus Punkten bestritten und auch die pythagoreische Zahlenatomistik verurteilt wird, Anhaltspunkte entdecken für die Vermutung, die Pythagoreer hätten die Zeit aus Zahlen bestehend gedacht.

Dass die Eleaten eine eigentliche Zeittheorie aufstellten, ist uns nicht bekannt. Aristoteles berichtet ebenfalls nichts darüber. Es scheint auch nicht wahrscheinlich, da ihr Seiendes, obwohl raumerfüllend, nach ihren ausdrücklichen Worten keine in unserem Sinne zeitliche Bestimmtheit duldete: es ist ewig, unveränderlich, unbewegt. Zenons Beweise gegen die Bewegung haben zu ihrer Voraussetzung die Leugnung der stetigen Raum- und Zeitgrösse; ihr Grundfehler ist nach Zeller[4]) die „Verwechslung der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit mit einer unendlichen Geteiltheit". Darauf weist Aristoteles besonders im sechsten Buch seiner Physik hin und betont dort im neunten Kapitel (239 b 8) scharf gegen Zenon: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν.* Vielleicht gaben die eleatischen Gedanken unserem Philosophen auch in seiner Zeitabhandlung Anlass, Kontinuität und Teilbarkeit der Zeitgrösse hervorzukehren.

Aehnlich scheinen die Atomiker berücksichtigt zu werden, wenn z. B. *Phys.* IV, 10 (218 a 8, 18)[5]) gegen die Zusammensetzung der Zeit aus atomartigem „Jetzt" protestiert wird. Dass bereits die

---

[1]) *Plut. placit.* I 21. Dox. 318; *Stob. Ecl.* I 8, 250; Galeni *Hist. phil.* 37. 259. Dox. 619, angeführt bei Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe s. v. Zeit.

[2]) *Met.* XII, 4. 1078 b 22; vgl. 985 b 30. 990 a 23.

[3]) *De coelo* III, 1. 300 a 12 sqq.

[4]) Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie [6] 57.

[5]) Vgl. *Phys.* VIII, 8. 263 b 27: *οὐχ οἰόντε εἶς ἀτόμους χρόνους διαιρεῖσθαι τὸν χρόνον.* — Inwiefern das „Jetzt" *ἄτομον*, darüber bei Behandlung des „Jetzt"; als *ἄτομον* kann es nicht Bestandteil der Zeitgrösse sein: 218 a 6 sqq.

alten Atomiker neben den körperlichen Dingen auch die Zeit aus Atomen zusammensetzten, ist nicht überliefert; unseres Wissens ist Epikur der erste, welcher ausdrücklich die Zeit atomisierte[1]). Wahrscheinlich ist nach der sonstigen Art der aristotelischen Polemik gegen Demokrit und dessen Schule[2]), dass an den meisten Stellen, wo Angriffe auf die Kontinuität der Zeit zurückgewiesen werden, unserem Philosophen nicht die tatsächliche Lehre der betreffenden Denker vorschwebte, sondern entweder die in ihre vollen Konsequenzen entfaltete Grundanschauung oder eine Verknüpfung mehrerer Theorien, deren Hauptrichtungen in gewisse gemeinsame Bahnen münden. Dadurch büsst allerdings die Berichterstattung und Kritik des Stagiriten an Objektivität und geschichtlicher Treue ein; wahr ist jedenfalls, dass er des öfteren die Pythagoreer, Eleaten und Atomiker gemeinsam behandelt, insofern sich ihre Ansichten vereinigen zur Gegnerschaft gegen die Stetigkeit körperlicher Grössen einschliesslich der Zeit[3]).

Besser wie bisher bei den vorsokratischen Philosophen sind wir über die Vorstellung unterrichtet, die sich Platon von der Zeit machte. Da ihr Wesen schon nach der allgemeinsten Erfahrung mit der Veränderlichkeit der Dinge, also mit dem Werden zusammenhängt, wendet sich sein Interesse nur vorübergehend dieser Frage zu und zwar namentlich im Timaeus, wo die platonische Kosmologie zur Darstellung kommt. Wie der ganze philosophische Gehalt des Dialoges durch mythische Einkleidung verhüllt wird, so ist auch der Abschnitt über Entstehung und Wesen der Zeit nicht vollkommen klar.

„Des Wesens Natur also", heisst es im Timaeus 37, „war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das erzeugte überzutragen, war nicht möglich; aber ein bewegtes Bild der Ewigkeit beschloss er (sc. *ὁ γεννήσας πατήρ*) zu machen, und indem er zugleich den Himmel einrichtet, macht er von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes ewiges Bild, das, was wir Zeit genannt haben"[4]).

[1]) Sext. Emp. ***Adv. math.*** X, 142: *οἱ* (d. h. die Epikureer) *πάντα* (sc. *σώματα, τόπους, χρόνους*) *εἰς ἀμερῆ καταλήγειν ὑπειληφότες* (Zitat bei Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie [1890] 390, Anm. 3). — Sonach ist die Annahme Lasswitz' zu berichtigen, der in seiner „Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton" (1890) I 140 schreibt: „den Mutakallimun eigentümlich ist nun die weitere Wendung, welche ihre Atomistik nimmt, indem sie das, was für den Raum gelten soll, auch auf die Zeit übertragen. Die Zeit besteht nach ihnen aus einzelnen, diskontinuierlichen Zeitmomenten, welche ihrer kurzen Dauer wegen unteilbar sind."

[2]) Vgl. darüber Lasswitz a. a. O. 146.

[3]) Vgl. ***De coelo*** III, 1. 300 a 12 sqq. III, 4. 303 a 4 sqq.

[4]) Uebersetzung von Chr. Schneider (Breslau 1847) 29.

„Zahl" der Zeit im Sinne Platons ist die Einteilung derselben in Tage und Nächte, Monate und Jahre, „deren Entstehung veranstaltet ist zugleich mit der Zusammenfügung des Himmels". Das letztere wird in der Folge noch näher erläutert; es scheint darauf hinzuweisen, dass Platon die Zeit habe bestimmen wollen als die Bewegung des Alls, welche, mit demselben von Gott ins Dasein gerufen, ein unvollkommenes Abbild der vollkommenen ewigen Natur darstellen sollte.

Ob Aristoteles diese Meinung seinem Lehrer in *Phys.* IV, 10 (218 a 33 sqq.) mit den Worten zuschrieb: *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν* (sc. *τὸν χρόνον*), ist nicht zu entscheiden: Eudemus, Theophrastus und Alexander nehmen es an[1], während Simplizius sich nicht bestimmt dafür ausspricht, dass eine solche Anschauung von der Zeit aus dem Timaeus geschöpft werden könne (Simpl. l. c. 702 sq.). In neuerer Zeit sind dem Eudemus gefolgt Bonitz[2] und Zeller[3], welch letzterer die Zeit im Sinne Platons als „die Dauer ihrer (d. h. der Himmelskörper) Umläufe" charakterisiert. Sonach ist Platon über das, was wir später als die objektive Grundlage der Zeit bezeichnen, nicht hinausgekommen; er hat Himmelsbewegung und Zeit identifiziert[4].

Diese Ansicht missbilligt Aristoteles, seine Kritik (218 b 2 sqq.) ruht auf folgenden Gedanken: die Umdrehung des Himmelsgebäudes schlechthin der Zeit gleichzusetzen, ist widerspruchsvoll; denn nehmen wir einen Teil des Umlaufes heraus, so ist das zwar kein Umlauf mehr, weil dieser eben aus einer Anzahl von Teilen besteht, wohl aber muss er als Zeit gelten; also entsprechen sich die beiden Begriffe Himmelsbewegung und Zeit nicht so, dass sie für einander gesetzt werden könnten.

Noch einen anderen Punkt der speziell platonischen Zeitlehre bekämpft unser Philosoph, nämlich die Entstehung der Zeit mit dem Weltgebäude, welche er augenscheinlich aus der angeführten Stelle des Timaeus herausliest: er sagt (*Phys.* VIII, 1. 251 b 17): *Πλάτων*

[1]) Simpl. l. c. 700, 17.

[2]) In seinem ***Index aristotelicus*** 598 b 5, wo mit Recht auf ***Phys.*** VIII, 1. 251 b 17 hingewiesen wird.

[3]) **Philosophie der Griechen II 1⁴ 811.**

[4]) **Zeller hat somit völlig Recht, wenn er (a. a. O. 811 Anm. 2) Maguires „Behauptung, dass Platon die Zeit für etwas bloss Subjektives halte", ablehnt; vgl. Bäumker a. a. O. 155.**

δ' αὐτὸν (sc. τὸν χρόνον) γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν [1]).

Zeller [2]) hält allerdings die Ausdrücke „Entstehung der Zeit" und „zeitlicher Weltanfang" nicht für Aeusserungen der wissenschaftlichen Ueberzeugung Platons, sondern schreibt ihnen den Zweck zu, die „metaphysische Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen" zu veranschaulichen; die Tatsache, dass Aristoteles diese Worte zu sehr im buchstäblichen Sinne gefasst und seinen Lehrer einen Anfang der Zeit habe behaupten lassen, dem er selbst die Unendlichkeit derselben *a parte ante et a parte post* entgegensetzte [3]), beweise eine Verkennung der wahren platonischen Lehre [4]).

Indes scheint ein Missverständnis auf Seite des Stagiriten in diesem Punkte kaum glaubhaft, da er seinen Lehrer ausdrücklich als einzigen hinstellt, welcher gegenüber den früheren Denkern Welt und Zeit entstehen lässt; um das mit solcher Betonung tun zu können, muss er den Gegensatz der älteren Philosophen zu der Meinung Platons genau gekannt haben. Uebrigens deutet auch Zeller [5]) an, dass Aristoteles mit seinem Meister schon früher in theoretischen Zwiespalt geraten sei, weil er gegen ihn die Unendlichkeit der Welt, der Bewegung und Zeit verteidigte. Daraus folgt, dass Platon in Wahrheit von der zeitlichen Entstehung derselben überzeugt war.

Der platonische Zeitbegriff ging wie der gesamte Lehrinhalt des Systems auf die Akademie über, ohne im wesentlichen eine Weiterbildung zu erfahren [6]) oder auch nur ausführlicher begründet zu werden. Platons grösster Schüler Aristoteles hat mehr als alle seine Vorgänger die spätere Entwickelung des Zeitbegriffes bestimmt durch die erste systematisch-wissenschaftliche Untersuchung des Problems.

Des Aristoteles Lehre von der Zeit.

a. Stellung des Problems.

Die aristotelische Physik hat zum Hauptthema die Bewegung, welche nach ihrem Wesen, ihren Ursachen und Bedingungen in ein-

[1]) Vgl. ***De coelo*** I, 10. 279 b 32. I, 11. 280 a 28.

[2]) l. c. II, 1 792 Anm. 1; 793.

[3]) Nach Aristoteles kennt Platon nur eine Unendlichkeit der Welt a parte post; ***De coelo*** I, 11. 280 a 30 sqq.

[4]) Vgl. Zeller a. a. O. II 1_4 795 Anm. 4.

[5]) Philosophie der Griechen II 2^3 16 Anm. 3.

[6]) Siehe über Speusippus Zeller a. a. O. II 1^4 1007, über Xenokrates ebd. 1025.

dringender Weise erläutert wird. Wegen des innigen Zusammenhangs von Bewegung und Zeit beschränkt sich die Darstellung der letzteren nicht auf die Hauptstelle *Phys.* IV, 10–14, sondern allenthalben finden sich in diesem Werke Erörterungen über Kontinuität und Unendlichkeit von Bewegung und Zeit.

Die Hauptstelle schliesst sich an die Untersuchung über den Ort und das Leere an; sie wurde von Torstrik[1]) einer genauen kritischen Analyse unterworfen, freilich ohne befriedigende Ergebnisse für alle einzelnen Schwierigkeiten. Torstrik gesteht selbst am Schlusse seiner Abhandlung (a. a. O. 523):

„Hiermit ist die Aufgabe erledigt, die ich mir gestellt hatte: ich habe die Schwierigkeiten, Rätsel, Widersprüche dargelegt, von denen die Abhandlung des Aristoteles überströmt, und davon so viele gelöst, wie es mir bei unvollkommenem Verständnis möglich war."

Wenn im nachfolgenden der Versuch, die Zeittheorie des Stagiriten klarzulegen, soweit die vorhandenen „Rätsel und Widersprüche" es gestatten, erneuert wird, so geschieht das weniger von der allzu kritischen Prüfung der Einzelheiten her, die das Verständnis des Ganzen manchmal in nicht geringem Grade erschwert, sondern mehr mit einem Blick auf das Ganze, in dessen Gefüge der Teil oft besser erkannt wird, als für sich allein.

Aristoteles lässt in seiner Zeitabhandlung das Zeitlichsein als Kategorie fast vollkommen ausser acht; er gibt keine Antwort auf die Frage: Welche Seinsart sagen wir von einem Dinge aus, wenn wir behaupten, es sei zu irgend einer bestimmten Zeit? In *Cat.* 9 (11 b 11) findet er diese Antwort darum für überflüssig, „weil das doch offenkundig sei". Das *ποτέ* als Ausdruck eines bestimmten zeitlichen Seins interessiert ihn viel weniger als das Zeitlichsein überhaupt; deshalb fällt das Hauptgewicht der ganzen Erörterung zunächst auf die Frage: Worin besteht das Wesen, die Natur der Zeit, *τί ὲστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἡ φύσις* (218 a 31: 217 b 32)? Ist die Antwort darauf ermittelt, so ist auch der Umkreis alles dessen bestimmt, was unter den Begriff Zeit fällt, was „zeitlich" ist. Dabei erscheint es auffällig, dass Aristoteles nicht neben die Kategorie des *ποτέ*, des bestimmten Zeitpunktes, eine besondere Kategorie der Zeiterstreckung und Zeitdauer gesetzt hat, ähnlich etwa wie er *ποῦ* und *ποσόν* unterschied. Das mag daraus erklärt werden, dass er die Zeiterstreckung nicht für etwas Ursprüng-

[1]) Im „Philologus" XXVI (1867) 446—523.

liches ansah, sondern sie, wie sich später ergeben wird, aus dem ποσόν, dem räumlich-quantitativen Kontinuum, ableitete.

b. Vorbereitung auf die Definition der Zeit.

Getreu seiner sonstigen Methode schickt Aristoteles der eigentlichen Behandlung des Problems Einwände voraus, die er aufwirft, ohne ihnen eine Lösung folgen zu lassen; diese ergibt sich vielmehr aus dem ganzen Zusammenhang. Die Aporien werden erhoben „vermittelst der exoterischen Reden" (217 b 31), das heisst, sie führen sich als Schwierigkeiten vorbereitender Art ein, von Gesichtspunkten ausgehend, die den Kern der Frage noch nicht treffen, wenn sie auch zum Teil schon vieles vorwegnehmen[1]).

Vorerst scheint es, als ob die Zeit „entweder gar nicht existiere oder doch kaum und in unkenntlicher Weise" (217 b 32). Sie stellt sich auf den ersten Blick als Ganzes dar, bestehend aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Soll nun das Ganze existieren, so müssen von seinen Teilen entweder alle oder wenigstens einige existieren (218 a 3); die Zeit ist aber in beständigem Wandel begriffen, τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, ἔστι δ' οὐδέν. Nicht einmal der Gegenwartsaugenblick, das νῦν, kann als existenter Teil der Zeit angesprochen werden, da es einerseits überhaupt kein Teil des Zeitkontinuums ist, andererseits nur die stets wechselnde Ueberleitung

[1]) Das ist die Ansicht Bonitz' (*Ind. ar.* 105 a 16 sqq.), nach dem Aristoteles mit den „ἐξωτερικοὶ λόγοι" solche ***rationes ac quaestiones*** bezeichnet, ***quae ad ipsam rem non necessario pertinent neque ex ipsa eius natura petitae sunt.*** Aehnlich glaubt Zeller (a. a. O. II 2 [3] 118 Anm. 3), die Einwände an unserer Stelle seien deshalb exoterisch genannt, „weil sie noch nicht auf den scharfen und vollständigen Begriff der Zeit ausgehen, sondern nur vorläufig gewisse Eigenschaften derselben in betracht ziehen." Vgl. Simplizius l. c. 695, 34 sq. — Prantls Erklärung der ἐξωτερικοὶ λόγοι in seiner Uebersetzung der aristotelischen Physik (griechisch und deutsch 1854) 501, Anm. 32 ist gesucht; es seien „unter exoterischen Untersuchungen nur jene Besprechungen zu verstehen, welche nach damaliger Sitte und Schulbildung über pikantere Themata (z. B. höchstes Gut, Glückseligkeit u. dgl.) allerwege auch bei gesellschaftlicher Unterhaltung geführt wurden und hiermit mit der rhetorischen oder rhetorisch-sophistischen Virtuosität der Griechen zusammenhingen." Um ein „pikantes Thema" handelt es sich in unserem Falle gewiss nicht. Wenn Prantl aber a. a. O. fortfährt: „ἐξωτερικοὶ λόγοι sind also ungefähr Raisonnements, welche ohne streng systematischen Zweck über irgend einen Gegenstand von gebildeten Leuten überhaupt ausgesprochen werden," so trifft er eher wieder mit Bonitz' und Zellers Anschauung zusammen, erweitert jedoch seine eigene vorherige Annahme.

von Vergangenheit in Zukunft bildet. Demnach scheint die Zeit in Wirklichkeit nicht zu existieren[1]).

Darauf ist zu erwidern: die Zeit als Ganzes kann nicht existieren, wenn darunter ein Beharren der Teile in der Existenz verstanden wird, die sie ehedem hatten oder einst haben werden; sie können eben nicht zugleich sein, nicht zusammen existieren, da die eigentümliche Existenzweise der Zeit in dem Nacheinandersein besteht und sich in der lückenlosen Aufeinanderfolge der verschiedenen Stadien kundgibt.

Hieran knüpft sich eine Schwierigkeit bezüglich des νῦν. Es soll das Mittelglied zwischen der vergangenen und zukünftigen Zeit sein; denn eine Unterbrechung des Zeitverlaufes ist unmöglich. Wie verhält es sich mit seiner Existenz? Geht nicht das gewesene, das vorherige νῦν in einem folgenden zugrunde, und dieses wieder in einem folgenden und so fort (218 a 14 sqq.)?

Zur Lösung bedarf erst der Ausdruck „zugrundegehen", φθείρεσθαι, in seiner Anwendung auf das νῦν einer kurzen Erörterung. Meist bezeichnet er bei Aristoteles den Verlust einer substanziellen Form im Werdeprozess; hier handelt es sich nur um das Zugrundegehen irgend einer akzidentellen Bestimmtheit, welche das νῦν innerhalb des Zeitverlaufes besitzt und wieder verliert. Dabei will unser Philosoph keine Verselbständigung des Zeitelementes zugeben, um etwa dadurch den Wechsel desselben als akzidentelles Werden eines Dinges zu erklären; die stete Veränderung des νῦν ist einem solchen Werden und Vergehen höchstens analog; denn οὐδὲ . . . τοῦτο (i. e. τὸ νῦν) ἐνδέχεται γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὖσα (*Met.* II, 5. 1002 b 6). — Diese Aporie greift allerdings schon tief in die Darlegung des Problems der Zeit ein, besonders soweit die Kontinuität derselben in betracht kommt, und das νῦν selbst nach seiner ganzen Beschaffenheit besprochen wird. Wir wollen nur die wichtigsten Momente hier berücksichtigen und das weitere für seinen eigentlichen Ort aufsparen.

Die einzelnen „Jetzt", die wie Punkte aus der Zeitlinie sich abheben, sind durch Vermittelung und Verbindung einer stetigen Grösse aneinandergereiht (218 a 18); wie aber, wenn das frühere νῦν verschwindet, indem ein anderes dasselbe in der Existenz ablöst? Zwei νῦν können unmöglich zusammen bestehen (218 a 15); das

[1]) Augustinus legt sich die nämliche Schwierigkeit in seinen *Confessiones* XI. 14 vor.

erstere von ihnen hört aber seinerseits weder in sich selbst auf, noch kann es in dem nächstfolgenden zugrundegehen: der eine Fall widerstreitet dem Begriffe des Jetzt, der zweite ist deshalb unmöglich, weil das erste νῦν während der ganzen Zeitstrecke, die es mit dem zweiten verbindet, als Gegenwartsaugenblick beharren müsste; dann gäbe es für die Gegenwart überhaupt keine Grenze mehr; schliesslich könnte das nach 10000 Jahren Geschehende mit den heutigen Ereignissen eine Gegenwart sein (218 a 28).

Wie existiert nun das Jetzt? So wird die Endfrage der verschlungenen Aporie lauten; es dauert nicht in seiner Existenz und lässt sich in seinem Untergange nicht verfolgen. Die Antwort wird im Grunde nicht sehr verschieden sein von der bereits auf die zuvor erörterte Schwierigkeit gegebenen: wir formulieren sie mit Simplizius (l. c. 700, 3) in den Satz: ὅτι οὐκ ἔστι τῶν ὄντων τὸ νῦν, das heisst: das νῦν existiert nicht nach Weise eines für sich Seienden, ändert sich auch nicht wie ein solches, indem es in ein anderes übergehen könnte, sondern seine Existenz hängt ab von seiner Stellung innerhalb des Kontinuums von Bewegung und Zeit; diese ist bedingt durch seine Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft, als deren „Grenze" (218 a 24) und vermittelndes Bindeglied es fungiert. Demgemäss entsteht und vergeht es entsprechend der Abfolge der von ihm begrenzten Zeitstadien.

Woher rührt diese eigentümliche Existenzweise? Von nichts anderem als der Bewegung, der unsere ganze Zeitwahrnehmung nach dem Zeugnis unserer Erfahrung entstammt. Darum beschäftigt sich Aristoteles nach den Aporien zur nächsten Vorbereitung auf seine Zeitdefinition mit dem Verhältnis zwischen Bewegung und Zeit im allgemeinen.

Beide können nicht ohne weiteres mit einander identisch sein, sonst wäre mit der Vielheit der Bewegungen unmittelbar eine Vielheit der Zeiten gegeben: diese Annahme widerstreitet aber unserem Bewusstsein von der Einheit der Zeit. Und noch ein anderer Grund, fügt unser Philosoph bei (218 b 15 sqq.), lasse die Gleichsetzung von Bewegung und Zeit nicht zu; die Prädikate „schnell und langsam" gelten zwar von der ersteren, könnten aber auf die letztere keine Anwendung finden: denn „schnell ist das, was in weniger Zeit viel bewegt wird, langsam, was in vieler Zeit wenig", oder anders ausgedrückt: Schneller ist eine Bewegung im Vergleich zu einer anderen dann, wenn sie in der gleichen Zeit eine grössere

Bahn durchläuft als diese. Es kann also die Bewegung rascher und langsamer sein, während der Ablauf der Zeit in gleichmässigem Tempo sich vollzieht. Daher sind Zeit und Bewegung nicht identisch, aber jene kann ohne diese nicht gedacht werden (218 b 21); denn eine Zeit scheint uns nicht verflossen zu sein, wenn wir weder in der uns umschliessenden Aussenwelt noch in unserem eigenen Selbst eine Veränderung oder Bewegung bemerkt haben. Eine solche Pause überspringen wir in unserer Zeitvorstellung, wir vereinigen die zwei dieselbe begrenzenden Jetzt zu einem[1]), weil uns das Bewusstsein eines von Bewegung erfüllten Abstandes zwischen ihnen fehlt (vgl. 218 b 27). Gewahren wir dagegen irgendwelche Veränderung zwischen beiden, so erkennen wir damit auch den sie trennenden Abstand, bezeichnen das eine als „früheres", das andere als „späteres" und bekunden so die Erfassung eines Zeitverlaufes.

Aristoteles hätte hier noch darauf hinweisen können, dass eine und dieselbe Bewegung bald Anlass zur Zeitwahrnehmung gibt, bald nicht, je nachdem sie von einem Subjekte beobachtet wird oder seinem Bewusstsein, z. B. infolge von tiefem Schlaf (vgl. 219 a 4), entgeht. Im zweiten Falle ist die Bewegung objektiv vorhanden, dem Subjekte dagegen dient sie nicht als Ursache der Zeitvorstellung; also sind Bewegung und Zeit nicht schlechthin identisch, sondern die Zeit ist „etwas an der Bewegung"[2]), insofern nämlich von einem die Bewegung wahrnehmenden Subjekte etwas in ihr, nämlich das Nacheinander der *νῦν*, hervorgehoben und „gezählt" wird, so dass diese „Zahl" oder Zählbarkeit der Bewegung das Wesentliche der Zeit ausmacht: *ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως* (*Phys.* VIII, 1. 251 b 28), *ἢ ἕξις* (223 a 19), die Zeit ist eine Eigenschaft der Bewegung. Damit ist der Boden geebnet für

c. Die Definition der Zeit.

Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον

[1]) Aristoteles führt als Beispiel den Mythus von den Heroënschläfern auf Sardinien an, über den schon die alten Erklärer nichts Zuverlässiges zu sagen wussten; vgl. Simpl. l. c. 707 sqq.; sicher sollte mit dem Beispiel eine allgemeine Erfahrung illustriert werden; bei Themistius wird sie anschaulich dargestellt: *ἀναμνήσθητι γάρ, εἰ ἐκ χρόνου πολλοῦ ποτε καὶ συνεχοῦς ἀγρυπνίας βαθὺν ὕπνον ἐκάθευδες . . . τηνικαῦτα οἶσθ' ὅτι καὶ νὺξ καὶ ἡμέρα συνάψας καθεύδων ὅμως ἐξεγειρόμενος οἴει μηδένα μεταξὺ γεγονέναι χρόνον* (Themistii *In Arist. Phys. paraphrasis*, ed. Schenkl [Berlin 1900] 143, 28 sqq.).

[2]) *ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν* (i. e. *τὸν χρόνον*) 219 a 9.

καὶ ὕστερον (219 b 1 und öfter): die Zeit ist die nach der Aufeinanderfolge des Vorher und Nachher gezählte Bewegung.

Zum Zweck einer kurzen Erklärung der Definition sei folgendes betont: *ἀριθμός* muss nach 220 b 8 als Zahl in passivem Sinne gefasst werden, nicht als zählende Tätigkeit eines Subjektes; *πρότερον καὶ ὕστερον* besagen in erster Linie örtliche Bestimmtheiten und drücken dann ein Folgeverhältnis von Bewegungsteilen aus. Darum scheint die Uebersetzung mit „vorher und nachher" angebrachter als die andere mit den direkt zeitlichen Prädikaten „früher und später". Aristoteles wird so auch gegen den Vorwurf der Zirkeldefinition geschützt, den schon Galenus gegen ihn erhoben hat, indem er behauptete: *τὸν χρόνον δι' ἑαυτοῦ δηλοῦσθαι* (bei Simpl. l. c. 718, 14)[1]).

Für *ἀριθμός* steht anderwärts *μέτρον*, z. B. 220 b 32: *ἐπεὶ δ'ἔστιν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι.* Es wird sich später zeigen, inwiefern damit ein Unterschied in der Begriffsbestimmung gemacht sein soll.

Als massgebende Grundgedanken der Definition treten uns folgende entgegen: Die Zeit ist an die Bewegung gebunden; an dieser betätigt sich die Zeitwahrnehmung als Funktion eines „zählenden", beziehungsweise „messenden" Subjektes. Theoretisch ist dadurch eine klare Sonderung geschaffen zwischen dem objektiven und subjektiven Konstitutiv der Zeit, ihre praktische Durchführung ist jedoch in der Darstellung des Problems nicht immer möglich, da beide Elemente vielfach in einander wirken.

A. Objektive Grundlage der Zeit.

1. Bewegung und Zeit.

Die Bewegung ist das objektive Substrat für die Zeitvorstellung und zwar Bewegung im weitesten Sinne des Wortes genommen als Veränderung, *μεταβολή*[2]). In dieser Bedeutung muss auch das viel häufiger von Aristoteles in seiner Zeitabhandlung gebrauchte Wort *κίνησις* verstanden werden; denn an der Stelle, wo er ausdrücklich die Frage stellt: *ποίας κινήσεως ὁ χρόνος ἀριθμός* (223 a 30),

[1]) Themistius (l. c. 149, 4 sqq.) und Simplizius (l. c.) führen den Einwand auf das rechte Mass zurück.

[2]) 218 b 19: *μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν.* Vgl. ***Phys.*** IV, 11 Anfang, wo das Wort *μεταβάλλειν* und *μεταβολή* öfter zu finden ist als *κίνησις*.

subsumiert er unter dem Begriff *κίνησις* alle sonst von ihm unterschiedenen Arten von Veränderungen, also das substanzielle Werden und Vergehen (*καὶ γὰρ γίνεται ἐν χρόνῳ καὶ φθείρεται*, 223 a 30), sodann die akzidentelle Veränderung, und zwar die quantitative (als Beispiel *αὔξάνεται*), die qualitative (*ἀλλοιοῦται*) und endlich die räumliche oder örtliche Bewegung (*φέρεται*). — Neben den aufgeführten Arten der *κίνησις*, die alle als Substrat der Zeitvorstellung gelten und besonders betont werden, weil sie sich ausserhalb des zeitwahrnehmenden Subjektes vollziehen, ist noch von einer *μεταβολή* die Rede, die auch Vorbedingung der Zeitvorstellung sein kann, aber im Subjekt selbst vor sich geht, nämlich vom psychischen Geschehen. Dafür kommen hauptsächlich zwei Sätze in betracht: *ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος* (218 b 21 ff.) und etwas weiter unten noch in demselben Zusammenhange: *καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σχολῆς καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος* (219 a 4 sqq.).

Diese „Bewegung in der Seele" kann in doppelter Weise erklärt werden: einmal als der Ablauf der Gedanken und Vorstellungen, kurz gesagt, als der psychische Prozess, der unserem Bewusstsein im steten Wechsel erscheint, eine Auffassung, die besonders dadurch nahegelegt wird, dass Aristoteles an der Unterbrechung des psychischen Prozesses durch den traumlosen Schlaf den Mangel der Zeitwahrnehmung für die Dauer dieser Pause erweist, während er andererseits für den Traum, wo in der Seele eine Vorstellungsbewegung stattfindet (vgl. 219 a 4 sqq.), auch Zeitwahrnehmung konstatiert. Jedoch hat bereits Alexander von Aphrodisias den Zwischensatz *ἐὰν . . . κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ* (219 a 5) durch die Umschreibung erläutert *ἐὰν . . . ἔννοιαν δέ τινα κινήσεως ἔχωμεν* (bei Simpl. l. c. 710, 4), was, wie Simplizius beifügt (l. c.), nichts anderes ist als eine *ἐπίστασις τῆς κινήσεως* oder eine Wahrnehmung und Auffassung der (äusseren) Bewegung in der Seele.

Die Autorität der alten Ausleger allein kann uns nicht bestimmen, die zweite Deutung der aristotelischen Stellen als ausschliesslich richtige zu adoptieren. Dagegen scheint insbesondere der Zusammenhang zwischen *Phys.* IV, 10 Schluss und IV, 11 Anfang (218 b 17 sqq.) zu sprechen. Dort ist der Gedankengang folgender: es ist keine Zeit möglich ohne Bewegung oder allgemeiner gesagt ohne Veränderung; bemerken wir a u s s e r uns keine solche, so scheint uns

keine Zeit verflossen zu sein, ausser wir müssten in uns selbst (*αὐτοί* ist hervorgehoben) eine Veränderung „bezüglich des Denkens" (*τὴν διάνοιαν*), d. h. einen Wechsel von Vorstellungen erleben, der als „Bewegung in der Seele" auftritt.

Eine Vermittelung zwischen beiden Erklärungen, sogar eine teilweise Verbindung derselben, ermöglicht die Tatsache, dass meist die psychische Bewegung das Nachbild einer äusseren ist, indem sie eben dieselbe auffasst und wahrnimmt; und damit ist die grundlegende Wichtigkeit der objektiven Bewegung für die aristotelische Zeittheorie aufs neue beleuchtet.

Deswegen ist es direkt unaristotelisch, wenn Sperling[1]) den Hauptnachdruck auf die „Gedankenbewegung" legt und das folgendermassen zu rechtfertigen sucht:

„Wie haben wir . . . jene Bewegung, als deren Begleiterscheinung die Zeit geschildert wird, zu verstehen? Offenbar . . . als seelische Wahrnehmungs- und Gedankenbewegung" . . . „die *μεταβολὴ τῶν διανοιῶν*[2]) ist nicht bloss die veranlassende Ursache der Zeitvorstellung, sondern sie geht auch selber nach der Ansicht unseres Autors als ein bedingender Bestandteil in den spezifisch geistigen Inhalt der Zeitvorstellung ein, eine Aufstellung, bei der nach unserer Denkungsart der Unterschied des Physiologischen und des Psychologischen, wenn auch eine gewisse eigentümliche Modifizierung ihres gegensätzlichen Verhältnisses hier anzuerkennen ist, nicht genügend festgehalten wird . . . Nichts führt uns . . . auf eine abstrakt begriffliche, erzeugend gedachte Reflexion, sondern die Momente der Gedankenabfolge, denen mit Rücksicht auf ihre Anschauung ein räumliches, objektiv von Aristoteles als Bewegungserstreckung gewürdigtes Auseinander mehr oder weniger bereits zu Grunde liegt, setzen sich im Nun einfach in den zählbaren, spezifisch geistigen Zeitinhalt um."

Es hat sich schon oben gezeigt, dass die beiden Stellen (218 b 22 und 219 a 4), an welche Sperling seine Darstellung anknüpft, nicht mit unwidersprochener Sicherheit zu gunsten einer „Gedankenbewegung" gedeutet werden können, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass Aristoteles dort diese Art von Bewegung neben den sonst genannten als Substrat der Zeit bezeichnete; in seinen übrigen Ausführungen spielt sie aber die Rolle, die Sperling ihr zuweist, keineswegs, sondern die ganze Zeittheorie wird auf die äussere, objektive Veränderung, speziell die Ortsbewegung gebaut. — Sperling sucht allerdings auch seiner „Gedankenbewegung" einen objektiven Gehalt zu geben, indem er (l. c. 35) sagt:

[1]) In seiner Inauguraldissertation über „Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit" (Marburg 1888) 22 f., 40.

[2]) Diesen Ausdruck kennt Aristoteles in Sperlings einseitiger Auffassung nicht; er spricht nur von einem *μεταβάλλειν τὴν διάνοιαν* (218 b 22).

„Diese Bewusstseinswandlung ist nach seiner (nämlich des Aristoteles) Ansicht eine objektiv-reale Veränderung oder Bewegung des substanziell gefassten Geistes, so dass für dieselbe die unmittelbar adäquat erscheinende äussere Bewegung substituiert werden kann. Dass jene Vorstellungsveränderung, von der er redet, im Grunde nichts weiter ist, als eine vorgestellte Bewegung oder Veränderung, diese uns nunmehr geläufig gewordene Wahrheit hat sich Aristoteles am allerwenigsten verdeutlicht."

Wie weit der letztere Vorwurf berechtigt ist, erhellt aus dem schon hervorgehobenen Umstande, dass in der aristotelischen Zeittheorie das objektive und subjektive Element in mancher Beziehung nicht klar gegeneinander abgesetzt sind; da, wo sie beide in einander wirken, ist der objektive Charakter des Ganzen unverkennbar gegenüber dem subjektiven Anteil betont. Die „Bewusstseinswandlung" ist dabei auch im Sinne unseres Philosophen ein Reales, freilich kein Objektiv-reales in der gewöhnlichen Bedeutung, sondern sie stellt als psychischer Prozess eine Realität dar, die untrennbar am Subjekt haftet.

Demnach kann zwar die psychische Bewegung, wie wir sie charakterisiert haben, Substrat der Zeitvorstellung sein, aber sie bildet nicht in erster Linie und einzig den Anlass dazu, dafür kommt vielmehr in betracht die äussere Bewegung, und zwar nach Aristoteles fast ausschliesslich die Ortsbewegung. Woher diese alle anderen Veränderungen überragende Wichtigkeit derselben?

Daher, dass sie nach der ganzen physikalischen Theorie des Stagiriten Ausgangspunkt aller anderen Bewegungen ist, wie besonders *Phys.* VIII. 7 erläutert wird. Der Beweisgang des Aristoteles ist folgender:

„Fürs erste besteht die Zunahme oder das Wachstum darin, dass zu einem irgendwie geformten Stoff anderer Stoff hinzutritt, der mit ihm potenziell identisch, aktuell aber von ihm verschieden ist, und die Form des ersten Stoffes annimmt, also in der Vermehrung der Materie beim Beharren der Form: ebenso die Abnahme in der Verminderung der Materie, während die Form dieselbe bleibt. Alle quantitative Veränderung setzt mithin teils eine qualitative, teils eine Ortsveränderung voraus. Ebenso ist aber von diesen die zweite Voraussetzung der ersten. Denn jede Verwandlung entsteht durch das Zusammentreffen eines solchen, das sie hervorbringt, mit einem solchen, in dem sie hervorgebracht wird, eines Wirkenden und eines Leidenden; dieses Zusammentreffen ist aber nur durch räumliche Berührung möglich, denn immer muss das Leidende vom Wirkenden berührt werden, wenn auch nicht notwendig dieses von jenem; und die Berührung kann nur durch räumliche Bewegung zustande kommen. Aber auch das Entstehen und Vergehen beruht am Ende doch wieder auf der räumlichen Bewegung . . . Alles, was entsteht, hat seine Ursache, alles Werdende setzt ein Seiendes voraus, durch das es hervorgebracht wird, und

da nun dieses (wie oben bei der Verwandlung) nicht ohne räumliche Bewegung wirken kann, so muss eine solche allem Entstehen vorangehen"[1].

Bei der Vielgestaltigkeit der örtlichen Bewegung taucht jetzt die Frage auf: Welche Form derselben ergibt das geeignetste Substrat der Zeitvorstellung?

Da die Zeit in stetiger, gleichmässiger Weise abläuft, kann sie nur von einer ebenso gearteten Bewegung abhängig sein. Das Entstehen und Vergehen, die quantitative und qualitative Veränderung besitzen diese Eigenschaften nicht (vgl. 223 b 20 sqq.), und können in ihrer Dauer deswegen auch nicht so gut beobachtet werden, wie die räumliche Bewegung. Die geradlinige Ortsbewegung eines Körpers bietet aber noch nicht die günstigste Grundlage der Zeitwahrnehmung, weil sie einerseits nicht immer und notwendigerweise stetig und gleichmässig ist, andererseits in dem aktuell-endlichen Raum eine Grenze findet[2]), während doch die Zeit in gleichmässigem, unbegrenzten Ablaufe zu denken ist.

Das geeignetste Substrat für die Zeit ist die kreisförmige Himmelsbewegung, welche den Menschen schon von alters her wegen ihrer stetigen Gleichmässigkeit[3]) zum Mass der Zeit dient; sie ist uns am leichtesten kennbar[4]) nach ihrem ganzen Verlauf und nach dessen einzelnen Abschnitten. Die Teile der Himmelsbewegung folgen sich in genauer Regelmässigkeit und machen sich uns durch den Wechsel von Tag und Nacht, durch den Unterschied der Jahreszeiten deutlich[5]). Die grösseren Abschnitte teilen wir dann

---

[1]) Zeller a. a. O. II 2[3] 390 ff.

[2]) *Phys.* VIII, 9. 265 a 17 sqq.

[3]) ἡ τοῦ οὐρανοῦ φορὰ διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχὴς καὶ ὁμαλὴς καὶ ἀίδιος. 287 a 23; vgl. 223 b 19. 21 und die von Bonitz in seinem ***Ind. ar.*** 392 a 40 sqq. zitierten Stellen; dazu die Erklärung Zellers (a. a. O. II 2[3] 454 Anm. 5): „dass die Bewegung der Sphären eine durchaus gleichmässige sein müsse, ist die allgemeine Voraussetzung der alten Astronomie . . . Steigerung und Verringerung der Geschwindigkeit, behauptet Aristoteles, könne nur bei einer Bewegung stattfinden, die Anfang, Mitte und Ende habe, nicht bei einer anfangs- und endlosen Kreisbewegung; eine ungleichmässige Bewegung setze eine Veränderung des Bewegten oder des Bewegenden oder beider voraus, woran beim Himmel nicht zu denken sei." Die einzigartige Bewegung der himmlischen Sphären wird durch die Materie derselben, den Aether, ermöglicht; darüber Zeller a. a. O. 434 ff.

[4]) ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης (sc. τῆς κυκλοφορίας) γνωριμώτατος, 223 b 19.

[5]) Im Anschluss hieran möge darauf hingewiesen werden, dass Aristoteles da, wo er Tatsachen der allgemeinsten Erfahrung anführt, manche merkwürdige Zugeständnisse an vulgäre Meinungen macht. So bemüht er sich nicht, den

durch die zeitmessenden Instrumente, deren das Altertum schon mancherlei Arten gekannt hat, in kleinere Zeiträume, so dass die astronomische Zeit in ihren letzten Teilen unser tägliches Leben beherrscht und seinen Verrichtungen und Tätigkeiten zum Masse wird; wir „rechnen" nach Tagen und Stunden, nach Jahren und Monaten.

Der Gedanke, dass die Umdrehung des Himmels und ihre verschiedenen Abschnitte das primäre Mass aller anderen (irdischen) Bewegungen ist, findet bei unserem Philosophen mannigfachen Ausdruck [1]): besonders wichtig ist eine Stelle im neunten Kapitel des achten Buches der Physik (265 b 8), wo die Himmelsbewegung deswegen die „erste" der Bewegungen genannt wird, weil an ihr alle übrigen gemessen werden: *καὶ γὰρ ὅτι μέτρον τῶν κινήσεων ἡ περιφορά ἐστι, πρώτην ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι (ἅπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ), καὶ διότι πρώτη, μέτρον ἐστι τῶν ἄλλων* [2]). Die einzelne

gewöhnlichen Vergleich des Menschenlebens mit einem Kreislaufe (223 b 24) wissenschaftlich zu diskutieren, sondern geht sogar zu der allgemeineren Behauptung über: *καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτός εἶναι δοκεῖ κύκλος τις* (223 b 28). — An einer anderen Stelle gibt er die vulgäre Ansicht wieder, die Zeit sei mehr Ursache des Vergehens als des Entstehens, sie reibe auf, mache altern und bewirke eher das Vergessen als das Lernen (221 a 30 sqq.). Ob speziell letztere Meinung einem gewissen Pythagoreer namens Paron (Bekkerscher Text 222 b 18) in den Mund gelegt wird, oder ob *Πάρων* in *παρών* zu verwandeln ist, wie Torstrik (a. a. O. 514) nach dem Vorgange des Eudemus (bei Simpl. l. c. 754, 13) will, ist von geringem Belang. Aristoteles widerspricht mit dem obigen Satze seiner eigenen Meinung, dass Entstehen und Vergehen in einem beständigen Kreislaufe begriffen ist, in dem also das Vergehen (bzw. das Altern, Vergessen) abwechselt mit dem Entstehen. Wie schon die ganze Einkleidung verrät, liegt hier eine Verallgemeinerung individuell-menschlicher Vorgänge und eine Uebertragung solcher auf den gesamten Naturprozess vor, in dem die Zeit sogar als aktiver Faktor dargestellt wird: *κατατήκει ὁ χρόνος . . . γηράσκει πάντ' ὑπὸ τοῦ χρόνου* (221 a 31; cf. *De coelo* I, 9. 279 a 19: . . . *χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν*). Diese Uebertreibung widerruft der Stagirite indes ausdrücklich am Schlusse des 13. Kapitels seiner Zeitabhandlung 222 b 25: *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην* (i. e. *τὴν ὑπὸ τοῦ χρόνου φθορὰν*) *ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην μεταβολήν.*

[1]) Z. B. 223 b 22; 287 a 23.

[2]) Anders ist die Terminologie in *Phys.* VI, 6. Hayduck umschreibt (in seinen „Bemerkungen zur Physik des Aristoteles" [Greifswald 1871] 2) den Inhalt der in betracht kommenden Stelle (236 b 19 sqq.) in folgender Weise: „Alle Veränderung vollzieht sich in einem Zeitraume; *λέγεται δ' ἐν χρόνῳ μεταβάλλειν καὶ ὡς ἐν πρώτῳ καὶ ὡς καθ' ἕτερον.* Mit dem *χρόνος πρῶτος* ist ihre Zeitdauer bezeichnet; jeder andere Zeitabschnitt, der diese als Teil in sich schliesst.

irdische Bewegung oder Veränderung könnte, absolut gesprochen, zwar den Anlass zur Bildung der Zeitvorstellung bieten, würde aber nie den vollen Inhalt unserer tatsächlichen Zeitvorstellung vermitteln; diese schöpfen wir vielmehr, wie unser Bewusstsein von der Einheit der Zeit bekundet, aus der einen, alles umfassenden Weltbewegung. Denn, liegt auch der Nachdruck bei Erklärung der Einheit der Zeit auf dem subjektiv-psychologischen Anteil unserer Zeiterfassung, worüber später zu handeln sein wird, so kann als Voraussetzung dazu der objektiven Vereinheitlichung aller Bewegungen in der Weltbewegung nicht entraten werden. Und eine solche Vereinheitlichung steht dem Aristoteles fest; wie er sich dieselbe hinsichtlich der verschiedenen Geschwindigkeiten denkt, ist nicht ersichtlich; jedenfalls lässt er darüber keinen Zweifel, dass alle Bewegungen in der sie umschliessenden Kreisbewegung des Himmels zusammengefasst werden und so gewissermassen eine Bewegungseinheit darstellen, in der die einzelne vielleicht unregelmässige Teilbewegung gegen den gleichmässigen Ablauf des Ganzen verschwindet. Alle möglichen Zeiten der irdischen Veränderungen finden in der einen Zeit der Himmelsumdrehung ihren *χρόνος*, wie alle Körper ihren *κοινὸς τόπος* im Himmelsgebäude haben [1]), ausserhalb dessen es keine Bedingung für Bewegung und Zeit mehr gibt [2]). Die Einheit der Zeit beruht daher letzten Endes in der Einheit des Himmelsgebäudes und seiner Bewegung: *ὁ πᾶς οὐρανός . . . ἐστιν εἷς, καὶ ἀΐδιος ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον* (*De coelo* II, 1. 283 b 26).

---

ist insofern natürlich auch *χρόνος ἐν ᾧ μεταβάλλει*, jedoch nicht an sich, sondern *καθ' ἕτερον* (d. h. durch den *χρόνος πρῶτος*, den er umfasst)." — Die in dieser Stelle verdeutlichte Unterscheidung sowie die ganze oben im Texte dargelegte Auffassung des Verhältnisses zwischen der Eigenzeit einer Bewegung und der sie umschliessenden einer anderen bilden die Grundlage der späteren scholastischen Einteilung der Zeit in innere und äussere Zeit. „Die innere Zeit ist" — nach der Formulierung Kleutgens (Philosophie der Vorzeit I ² 543) — „die in sich selber — nach den in ihr unterschiedenen Teilen — gemessene Dauer einer Bewegung; die äussere eine so erkannte Dauer, insofern sie als Mass einer anderen gebraucht wird".

[1]) Vgl. 221 a 28: *διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὥσπερ καὶ τἆλλα ὅσα ἔν τινί ἐστιν, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ τόπου.* Ueber den *κοινὸς τόπος* siehe *Phys.* IV, 2. 209 a 31 sqq.

[2]) Vgl. *De coelo* I, 9. 279 a 10: *εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.*

Mit ihrem Substrat teilt die Zeit die Eigenschaften der Einheit, Gleichmässigkeit und besonders der Unendlichkeit. Es ist hier nicht der Ort, den aristotelischen Beweisen für die Unendlichkeit der Bewegung[1]) nachzugehen, oder seine Lehre von der Ewigkeit der Welt[2]) auf ihre Gründe zu prüfen, sondern es genügt, darauf hinzuweisen, dass die Annahme dieser beiden Lehrpunkte folgerichtig die Unendlichkeit der Zeit *a parte ante et a parte post* bedingt. Die Zeit ist nicht entstanden, sonst wäre sie ja in der Zeit entstanden, hätte also ein zeitliches Sein irgendwie schon zur Voraussetzung gehabt, ähnlich wie nach Aristoteles auch die Bewegung nicht entstehen konnte, da sie wieder von einer Bewegung hervorgebracht sein müsste, diese von einer anderen und so ins Unendliche. Andererseits kann die Zeit auch nicht vergehen; denn sie ist an die Bewegung gebunden, deren Aufhören nicht anders als durch eine weitere Bewegung bewirkt werden könnte, ein Prozess, der sich abermals ins Unbegrenzte fortsetzen würde[3]).

Im Anschluss an die eben behandelte Abhängigkeit der Zeit von der Bewegung muss das Verhältnis von Ruhe und Zeit berührt werden. Aristoteles geht davon aus, dass die Ruhe (*ἠρεμία, στάσις*) als *στέρησις τῆς κινήσεως* nur einem Ding zukommen kann, dem die Fähigkeit zur Bewegung eignet[4]). Das Ruhende dient nicht unmittelbar zur Bildung der Zeitvorstellung, weil es, bloss für sich genommen, in seiner Dauer das Nacheinander der Stadien nicht erkennen lässt wie die Dauer des Bewegten ihr „Vorher und Nachher"; wohl aber kann die Dauer der Ruhe an derjenigen einer Bewegung gemessen werden, so dass die Zeit sowohl das Mass der Bewegung als auch der Ruhe darstellt (221 b 7)[5]). Sie ist beidemale Ausdruck und Bezeichnung für die Länge des Ruhe- bzw. Bewegungszustandes eines und desselben oder mehrerer mit einander verglichener Körper. Eine welch wichtige Rolle bei dieser Messung der Begriff der Dauer

---

[1]) Siehe Zeller a. a. O. II 2[3] 357 ff.

[2]) Ebd. 463 ff.

[3]) Den Nachweis dafür, dass die Zeit *ἄπειρος ἐπ' ἀμφότερα, ἀγένητος, ἄφθαρτος* ist, siehe bei Bonitz, ***Ind. ar.*** 856 b 12 sqq.

[4]) *ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡ ἀκινησια ἠρεμία*, ***Phys.*** III, 2. 202 a 4; vgl. 226 b 15; 234 a 32 und öfter in der Physik.

[5]) Der Bekkersche Text hat hier: *ἐπεὶ δ'ἔστιν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως, ἔσται καὶ ἠρεμίας μέτρον κατὰ συμβεβηκός*. Torstrik (a. a. O. 495) tritt mit gewichtigen Argumenten für die Beseitigung des *κατὰ συμβεβηκός* ein: die neue Prantlsche Rezension (1879) setzt es in Klammern.

spielt, ist ohne weiteres klar. Aristoteles hat ihm keine eigene Untersuchung gewidmet, wie schon der Mangel eines festen Terminus dafür beweist. Das Wort *μονή* bedeutet ihm eher das Stehenbleiben einer Bewegung [1]), als deren beharrende Dauer, dagegen kommt der Ausdruck *αἰών* mehrmals in dem Sinn von „Dauer" vor, meist freilich zur Umschreibung einer bestimmten Dauer, z. B. der Lebensdauer eines Organismus [2]), seltener zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffes „Dauer", *duratio*, im philosophischen Sinne [3]). Den Ersatz für einen *terminus technicus* haben wir in der Verbindung *τὸ εἶναι τῆς κινήσεως* (*Phys.* IV, 12. 221 a 5) zu erblicken. Prantl gibt das in seiner Uebersetzung der Physik (215) mit „Sein der Bewegung", während Torstrik (a. a. O. 487 f.) ohne Zweifel präziser erklärt:

„Nicht das Ding als solches, seine Grösse oder Quantität wird von der Zeit gemessen, sondern sein Leben und allgemeiner seine Dauer. Die Dauer eines Dinges ist entweder Bewegung oder Ruhe, oder sie besteht aus beiden; beide aber werden durch die Zeit gemessen. Dass die Bewegung durch die Zeit gemessen wird, heisst selbst nichts anders, als dass ihr Währen oder ihre Dauer, *τὸ εἶναι τῆς κινήσεως*, durch die Zeit gemessen wird."

Diese Erläuterung zeigt, dass die Dauer zu den wesentlichen Grundbegriffen der aristotelischen Zeittheorie zählt und keineswegs aus derselben ausgeschaltet werden kann, wie spärlich auch des Stagiriten eigene Andeutungen darüber sein mögen; sie rechtfertigt es ferner, an allen Stellen, wo von einer Messung der Bewegung oder Ruhe die Rede ist, als Gegenstand der Messung die Dauer der beiden anzunehmen.

2. Sukzession und Kontinuität in der Zeit.

Wollten wir die Zeit lediglich auf Grund unserer Beobachtung beschreiben, so würden wir sie als die zusammenhängende Folge

[1]) Siehe Bonitz, *Ind. ar.* 472 a 17 sqq.

[2]) Z. B. *De coelo* I, 9. 279 a 22: *καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα* (nämlich *αἰών*) *θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων· τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται.* Prantl (Aristoteles' vier Bücher über das Himmelsgebäude: griechisch und deutsch [1857] 75) übersetzt diese Stelle: „nämlich auch dieses Wort ‚Dauer' ist in göttlichem Sinne von den Alten ausgesprochen worden, denn das Ende, durch welches jene Zeit des Lebens eines jeden Dinges umfasst wird, ausserhalb deren naturgemäss es nichts mehr gibt, heisst die Dauer eines jeden Dinges". Vgl. dazu Prantls Anmerkung a. a. O. 283 Anm. 43.

[3]) Z. B. *De coelo* II, 1. 283 b 28, wo Prantl (a. a. O. 107) übersetzt: das Himmelsgebäude ist „ohne Anfang und Ende seiner gesamten Dauer" (*ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος*).

von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erklären. Abgesehen davon, dass damit die Zeit durch sich selbst umschrieben wäre, enthielte die Bestimmung doch die bedeutsamsten Elemente unserer Zeitvorstellung, nämlich die Stetigkeit der Aufeinanderfolge von Geschehnissen. Vor allem charakteristisch ist der Zeit die Aufeinanderfolge oder Sukzession.

Aristoteles legt sich dieses Problem ausdrücklich vor: er gibt sich nicht damit zufrieden, das Zeitbewusstsein aus der Unterscheidung des „Früher und Später" herzuleiten, also die Wahrnehmung der Sukzession als Erkenntnisgrund für die Zeit aufzuzeigen, sondern er sucht den Realgrund der zeitlichen Aufeinanderfolge in der Bewegung nachzuweisen. Beide, Bewegung und Zeit, schliessen ein Nacheinander der in ihnen unterscheidbaren Teile oder Stadien in sich, das wir, wenn wir die Terminologie genau einhalten, bei der Bewegung als „vorher und nachher", bei der Zeit als „früher und später" benennen, während Aristoteles den gemeinsamen Ausdruck „*πρότερον καὶ ὕστερον*" gebraucht. Wem ist aber das *πρότερον καὶ ὕστερον* primär eigen? Darauf antwortet Barthélemy Saint Hilaire in seiner Paraphrase der *Physique d'Aristote* (I 177):

„Sans doute, c'est primitivement dans le temps qu'on fait cette distinction: et pour le lieu, elle repose uniquement sur la position des choses les unes à l'égard des autres."

Indes ist dies nicht die Meinung des Aristoteles. Die Beziehung zwischen Bewegung und Zeit ergibt unmittelbar, dass jene der Natur nach früher ist als diese, dass ihr somit auch die Sukzession oder das *πρότερον καὶ ὕστερον* eher zukommt als der Zeit, und zwar auf Grund der räumlichen Ausdehnung, in der das Auseinander und Nacheinander ursprünglich vorhanden ist (219 a 14). Im Raume besteht die Lageverschiedenheit auch ohne die räumliche Bewegung; wie könnte sonst der Träger der Ortsbewegung, das *φερόμενον*, seinen Platz verändern und sich von hier dorthin begeben? Ist das „Vorher und Nachher" in der Raumerstreckung — so kann wohl *μέγεθος* (219 a 16) am besten verdeutlicht werden —, dann ist es ebenso in der sie durchmessenden Bewegung und folglich in der Zeit *διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν* (219 a 19). Der Gedankengang des Aristoteles ist an dieser Stelle so klar, dass andere Sätze, die das *πρότερον καὶ ὕστερον* lediglich für zeitliche Sukzession erklären, von da aus beleuchtet werden müssen. Wenn wir übrigens *Met.* XI, 6. 1071 b 8 (vgl. *Phys.* VIII, 1. 251 b 10) lesen: *οὐ γὰρ*

οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου, so belehrt uns der Kontext, dass das zeitliche Nacheinander zurückgeht auf das der Bewegung wie auch die Kontinuität der Zeit und Bewegung innigst verknüpft sind. Doch legt uns gerade diese Stelle nahe, dass *πρότερον καὶ ὕστερον* öfter und mit Vorzug als rein zeitliche Bestimmung, das heisst in der Bedeutung von „früher und später" gebraucht werden, als zur Bezeichnung des blossen örtlichen Auseinander, wie es denn im zwölften Kapitel der Kategorien (14 a 26) vom *πρότερον* heisst: *λέγεται πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον.*

Das Nacheinander in dem eben entwickelten Sinne findet sich in Bewegung und Zeit nicht als Aufreihung gesonderter Abschnitte, sondern als stetiger Zusammenhang. Naturgemäss entspringt die Kontinuität der Zeitgrösse aus derjenigen der Bewegungs- und schliesslich der Raumgrösse. Der bewegte Körper durchläuft eine gewisse Raumlänge; ihrer Kontinuität entspricht die Stetigkeit der ausgeführten Bewegung, dieser hinwiederum „folgt" (*ἀκολουθεῖ*) die Zeit, deren kontinuierliche „Länge" messbar ist wie die der Bewegung und ihrer Bahn. Alle drei sind stetige Grössen, *ποσά* (220 b 26), wenn auch nicht gleich unmittelbar. Die Bahn ist durch sich selbst ein Kontinuum, die Bewegung infolge der von ihr durchmessenen Bahn, die Zeit endlich vermittelst der Bewegung (*Met.* IV, 13. 1020 a 31). Stetigkeit, Kontinuität, *συνέχεια*, bedeutet für Aristoteles den Zusammenhang der in einer ausgedehnten Grösse unterscheidbaren Ausdehnungsteile, deren jeder nach vollzogener Trennung dem Ganzen wesentlich gleichartig ist und wiederum ein Ganzes bildet, das ebenso wie das erste teilbar ist. Handelt es sich um die Stetigkeit der Zeit, so ist entweder an die gesamte Zeit, den *ἅπας χρόνος*, oder an eine fest begrenzte Zeitdauer zu denken, nicht an das Zeitbewusstsein des einzelnen Individuums, welches recht wohl unstetig, unterbrochen sein kann, etwa durch Mangel an Bewegungswahrnehmung. Die Zeit in dem erstgenannten Sinn ist ein Kontinuum, vorstellbar unter dem Bild einer Linie[1]); diese vermag ins Unbegrenzte in Linien zerlegt zu werden, die Teillinien immer wieder in noch kleinere; niemals kommt man auf eine kleinste Strecke, die nicht mehr teilbar wäre. Genau so bei der Zeit: eine kleinste[2]), unteilbare Zeit ist unmöglich; sie besteht ebensowenig wie andere Grössen

[1]) Vgl. 220 a 10 sqq.
[2]) 220 a 30. 274 a 9.

aus Atomen (239 b 8 sqq.), sondern ist als *συνεχές* ein *διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά* (231 b 16).

In dieser Weise stimmen Bewegung und Zeit überein mit Rücksicht auf Sukzession und Kontinuität; sie schliessen beide eine Aufeinanderfolge von stetigen Teilen in sich, welche im Ganzen des Kontinuums ungesondert zusammenhangen. Die wirkliche Trennung dieses Zusammenhangs schafft ein deutliches Auseinander von einzelnen Bewegungs- und Zeitteilen, die gegenseitig verglichen und an einander gemessen werden können, und zwar nicht nur Bewegung an Bewegung und Zeit an Zeit, sondern auch Bewegung an Zeit und umgekehrt (220 b 23 und öfter). Das ist deshalb möglich, weil beidemale eine bestimmte Dauer das Mittel der Vergleichung ist; ob die Messung von einer Bewegungsdauer ihren Ausgang nimmt oder von einer ihr entsprechenden Zeitdauer, objektiv sind beide identisch, da jene tatsächlich nicht selbständig neben dieser existiert, diese nicht ohne jene zu denken ist. Die einseitige Betonung dieses Umstandes kann freilich dazu führen, Bewegung und Zeit schlechthin zu identifizieren; Aristoteles hat indes, im Gegensatz zu früheren Philosophen, die Klippe glücklich vermieden, indem er von vorneherein für die Zeit die Notwendigkeit eines subjektiven Faktors anerkannte.

(Schluss folgt.)

Die Naturlehre Bonaventuras.

Nach den Quellen dargestellt von Dr. K. Ziesché in Breslau.

II. Von der Zusammensetzung der geistigen Wesen [1]).

A. Die wahre Lehre Bonaventuras.

1. Die Wesensgleichheit der geistigen und körperlichen Materie. Alles Geschaffene[2]), was selbständig existiert und Substanz genannt wird, besteht nach Bonaventura aus Materie und Form. Keineswegs kommt es, um dies zu entscheiden, darauf an, ob das Betreffende Körper oder Geist ist[3]) — es genügt, dass es für sich vollständig ist, sich also in der Seinsart der Substanz befindet[4]). Freilich drückt sich Bonaventura an einigen Stellen mit einer gewissen Zurückhaltung darüber aus, als liesse er es dahingestellt, ob es so sei oder nicht[5]). Das will aber nichts bedeuten, wenn man die zahlreichen Stellen damit vergleicht, an welchen er seine Lehre nicht nur mit aller Bestimmtheit vorträgt, sondern auch begründet. Ist er mitunter zurückhaltender, so ist er es aus guten Gründen. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht waren Glaubensgenossen und angesehene Lehrer der Kirche. Auch handelt es sich mitunter im Verlaufe der Darlegungen um den Beweis einer ganz anderen Sache; den will er nicht schwächen, indem er seine bestrittene Frage mit in den Beweisgang aufnimmt; er lässt sie also für diesen Augenblick ausdrücklich unentschieden. — Ebensowenig haben andere leicht missverständliche Stellen auf sich, sofern sie nur nicht aus ihrem natürlichen Zusammenhange genommen werden. So sagt er einmal, dass die Materie alles Körperliche in

[1]) Der erste Teil nachfolgender Arbeit erschien im ‚Phil. Jahrbuch' Bd. XIII (1900) 1 ff. Nachfolgende Zitate beziehen sich auf die Ausgabe der Werke Bonaventuras, Quaracchi 1882 ff.

[2]) I, 33. 1. 1. sol. 3; I, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 3. c.

[3]) I, 8. II. 1. 2. c.

[4]) I, 8. 2. dub. VI.

[5]) II, 1. II, 1. 2. c.; II, 2. II. 2. 3. c.

sich verwirklichen könne[1]), und ein anderes Mal, sie sei die Grundlage der verschiedenen körperlichen Substanzen[2]). Das sind alles nur scheinbare Einschränkungen jenes allgemeinen Satzes, dass die Materie die Grundlage zur Verwirklichung aller Substanzen sei; sie ergeben sich aus dem augenblicklichen Zwecke der Darlegungen und aus ihrer darauf berechneten Eigenart. Das zeigt sich, wenn man den Zusammenhang prüft, und es wird zur Sicherheit, wenn man die zahlreichen Stellen zum Vergleiche heranzieht, die jenen Satz ohne die auffällige Einschränkung auf das Gebiet des Körperlichen, also ganz allgemein lehren. — Es will auch nichts sagen, wenn Bonaventura gelegentlich die Menschenseele, die nach seiner Lehre aus Materie und Form zusammengesetzt ist, eine Form nennt[3]). Einmal ist doch nicht zu leugnen, dass sie auch für sich schon zum Teile Form ist. Die Benennung des Ganzen geschieht aber oft nach dem Teile, besonders nach dem vorzüglicheren. Zum anderen ist ja die Seele ganz und gar Form inbezug auf den Körper, dem sie Leben und höheres Sein mitteilt. Alle die Stellen besagen nicht, worauf es ankäme, dass die Menschenseele eine blosse Form ist. Bonaventura lehrt ausdrücklich, dass sie auch Materie in sich trägt. Das will er auch nicht in Abrede stellen, wo er bestreitet, dass diese Materie in der Seele die Stelle des aufnehmenden im Gegensatze zum tätigen Verstande[4]) ausfülle, den alsdann die Form zu vermitteln hätte. — Es würde auch nicht der Wahrheit entsprechen, wollte man sagen, Bonaventura meine immerhin mit der Materie der Geister etwas ganz anderes, als mit jener Materie, aus welcher die Körper würden: denn er unterscheide ja geistige und körperliche Materie. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Art und Weise zu erwägen, wie sich Bonaventura im Anschlusse an Augustinus, aber ohne ihm ganz zu folgen, die Worte erklärt, mit denen der Schöpfungsbericht des I. Buches Moses beginnt. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde: die Erde aber war wüst und leer", so heisst es daselbst. Der Sinn dieser Stelle aber sei, dass Gott die sofort fertig formierten Geister der Engel (den Himmel) und den körperlichen Urstoff (die Erde) erschaffen habe, welcher erst noch weiter formiert werden sollte, und darum vorläufig „wüst und leer" genannt wird. Er verbessert darin den hl. Augustinus, welcher auch

[1]) I, 42. 1. 2. op. 1.
[2]) IV, 12. I. 2. 3. pro II. p. 4; auch II, 13. 2. 1. f. 2.
[3]) I, 8. II, 1. 3. ad 3; II, 1. II, 3. l. c.; II, 18. 2. l. c.
[4]) II, 18. 2. l. c.

die Engel zunächst nur dem Stoffe nach geschaffen sein lässt, und meint, ihre fertige Gestaltung hätten sie erst durch den weiteren Befehl erhalten: „Es werde Licht!“ Die Geister der Engel seien vielmehr sofort vollständig formiert ins Dasein gerufen worden, nicht zwar aus einer vorliegenden Materie, denn letzteres sei undenkbar, wie sich aus seinem Materialbegriffe ergebe. Also meint er auch in Bezug auf die Geister jenen selben Materialbegriff, den er überall verwendet, die pure Seinsmöglichkeit, die nie für sich existieren kann. Es bedeutet also keine Unterscheidung ungleichartiger Dinge, wenn er hier wie anderenorts[1]) von geistiger und körperlicher Materie spricht. Er versteht darunter dasselbe, aus welchem aber kraft seiner absoluten Möglichkeit einmal eine geistige, ein anderesmal eine körperliche Substanz verwirklicht wird. Das wird man nicht bestreiten wollen, wenn man hört, wie er an anderer Stelle gelegentlich von „wenigstens“ körperlichen Formen spricht, die in einem bestimmten Falle in der Materie verwirklicht werden könnten[2]), und an wieder einem anderen Orte behauptet, die Materie könne sehr wohl auch höhere und höchste Formen in sich aufnehmen[3]), womit er nach seinem Sprachgebrauche u. a. die Menschenseele meint[4]). Aus alledem geht hervor, dass er nur eine Art Materie kennt. — Endlich darf es auch nicht gegen die vorgetragene Lehre Bonaventuras eingewendet werden, dass er gelegentlich sagt, Engel und Menschenseele könnten nicht aus einer vorhandenen Materie verwirklicht werden[5]). Das bedeutet nur, sie seien keine in der Materie hin- und herfliessenden Formen, die jetzt aus ihr verwirklicht, dann aus ihr wieder vertrieben werden könnten; sie seien vielmehr mit ihrer Materie zusammen zu einem untrennbaren Ganzen erschaffen worden. Darüber ist an anderer Stelle das Nähere anzugeben. Hier genügt es, allen diesen missverständlichen Einzelstellen gegenüber die klare Lehre Bonaventuras festzustellen, dass nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen, sowohl Engel [6]) als Menschenseelen [7]), aus Materie und Form zusammengesetzt sind.

---

[1]) II, 13. div. tezt; II, 15. 1. 1. c.

[2]) II, 7. II, 2. 1. c.: „tertia positio est, quod formae naturales fere omnes, ad minus corporales, cuiusmodi sunt formae elementares et formae mixtionis, sunt in potentia materiae.“

[3]) I, 44. 1. 1. f. 4. — [4]) II, 18. 2. 1. c. — [5]) II, 18. 2. 3. ad 5. — [6]) II, 2. II, 2. 3. c.; *In hexaem.* IV, 12. — [7]) I, 1. 3. 2. ca. 1; sol. 2; II, 8. I. 3. 2. c.; II, 19. 1. 1. c.

2. Die geistige Materie und das *quod est* der Scholastiker. Wenn man somit bei Bonaventura in späterer Zeit eine derartige Unterscheidung auch auf Engel und Menschenseelen angewendet fand, was von den späterhin allgemeinen Schulansichten abwich, so lag es nahe, zu versuchen, es irgend wie umzudeuten, um die Einheit der Schule herzustellen. Schon Augustinus gegenüber hatte dies Aegidius Romanus versucht. In derselben Weise unternahm es u. a. Marcus von Bandunium[1]) Bonaventura gegenüber. Man erkannte nämlich, dass die Unterscheidung von Dasein und Soundsosein[2]) eine gewisse Verwandtschaft mit der Unterscheidung von Form und Materie hat, wenn man letztere als allgemeines substanziales Prinzip auffasst. Darum meinte man, die so vereinzelt erscheinende Unterscheidung von Materie und Form, wie sie auch in den Geistern von Bonaventura anerkannt wird, müsse sich auf jene andere Unterscheidung von Dasein und Soundsosein zurückführen lassen. Diese freilich sei auf alle geschaffenen Substanzen ohne Unterschied auszudehnen; in diesem Sinne habe auch Thomas von Aquin in allem Substanzialen etwas Materielles und etwas Formelles unterschieden. — Diese Versuche sind aus äusseren Gründen als unhistorisch abzulehnen. Es ist nicht zutreffend, dass die Ansicht des Bonaventura eine so vereinzelte war. Das sah nur früher und sieht heute noch im scholastischen Schulbetriebe so aus, soweit man die anderen Schriftsteller nicht mehr kannte, welche Bonaventuras Ansicht darüber teilten. Jene Lehre hat vielmehr lange Zeit einen lebhaften Schulgegensatz in der Scholastik ausgemacht[3]). Damit

[1]) *Paradis. theol.* t. I. q. 44. a. 2.

[2]) *quo est* (im späteren Sinne) und *quod est.*

[3]) In diesem betracht sagen auch die Herausgeber (II. 3. I. 1. 1. schol.): „Verumtamen haec sententia a S. Bonaventura nec primo inventa nec ab ipso solo vel a paucis propugnata est; modo Petrus a Tar. (II. Sent. d. 17. q. 1 a. 2) de hac controversia dicit: Duplex est celebris opinio." Man entnahm diese Ansicht besonders aus Augustinus und zwar schon, bevor durch die orientalische Literatur neuerdings Berührung mit den neuplatonischen Quellen gegeben war, aus denen sie Augustinus zuflossen. So beruft sich Bonaventura selbst für seine Meinung (II, 3. I, 1. 2. f. 1) auf August. *De mirabilib. sacrae scripturae* c. 1, was allerdings nicht von Augustinus stammt. Wohl aber sind die Stellen *De Gen. ad lit.* V, c. 5. n. 13, VII, c. 5. n. 7, c. 6. n. 9, c. 17. n. 39 augustinisch, auf welche sich die Herausgeber weiterhin berufen. Diesen augustinischen Pfaden folgte, mit Ausnahme von Johannes von Rupella, die ganze Franziskanerschule, Skotus einbegriffen. Auch in der Dominikanerschule trat die entscheidende Wendung erst mit Thomas von Aquin ein, während Petrus von Tarantasia beide Meinungen für wahrscheinlich hält, und Albertus M. wohl nur im Sprachgebrauch von Bonaventura abweicht.

fällt die Möglichkeit fort, diesen Gegensatz durch jene Umdeutung aus der Welt zu schaffen. Wäre das angängig gewesen, so hätte man es schon früher getan. Man hat es aber nicht versucht. Im Gegenteil erwähnt man beide Ansichten nebeneinander und vergleicht sie. Thomas selbst hat die der seinen entgegengesetzte Ansicht bezüglich der Materie wohl gekannt, aber er hat es niemals versucht, sie mit der seinen auf irgend eine Weise in Eins zu setzen. Schon aus äusseren geschichtlichen Gründen also will es nicht angehen zu sagen, Bonaventura habe mit seiner Unterscheidung von Materie und Form auch in den Geistern nur sagen wollen, dass in ihnen Dasein und Soundsosein irgendwie verschieden wären.

Um noch sicherer zu gehen, ist es gut, die Frage auf Boëthius zurück zu verfolgen, auf den jene Unterscheidung zurückgeht. Boëthius beschreibt sie ganz genau: „Verschieden ist das Sein von dem, was da ist"; und anderswo: „In jedem zusammengesetzten Dinge, d. h. in jeder Kreatur im Gegensatze zu Gott, ist ein ander Ding das Sein, ein anderes die Sache selbst, die ist"[1]) und wiederum: „Die Geschöpfe sind nicht ihr eigenes Sein, sondern es wird ihnen von anders woher mitgeteilt", und noch an anderer Stelle: „Alle anderen Dinge, nämlich ausser Gott, existieren nicht kraft ihres eigenen Seinsgehaltes"[2]). Das ist also genau jene Unterscheidung zwischen Dasein und Soundsosein, wie sie später die Scholastiker machten, und welche unseres Wissens Gilbert Porretanus zuerst mit dem Namen *quo est* und *quod est* belegte[3]). Boëthius kannte aber natürlich auch die Unterscheidung von Materie und Form, aus deren Verbindung er die Substanz hervorgehen lässt[4]). Nun hat man später beide Unterscheidungen, die auch wirklich mit einander verwandt sind, mit einander identifiziert. Man meinte also, auch Bonaventura, der auf jene Stellen sich gelegentlich bezieht, verstehe unter seiner Unterscheidung von Materie und Form nur jenen ersten logischen Unterschied. — Es kommt nun sehr darauf an, festzustellen, dass auch Bonaventura diese letztere Unterscheidung genau kannte, um dann zu zeigen, dass er sie von jener anderen sehr

[1]) Boëth., *De hebdomadibus*. Migne P. L. 64. 1311 C.

[2]) Boëth., *De Trinitate* c. II. Migne P. L. 64. 1250 C.

[3]) Vgl. Schneider, Die Psychologie Albert d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 6. 393 ff. Die hier an erster Stelle angeführte Auffassung jener Distinktion als zwischen der konkreten und der absolut betrachteten Essenz eines Dinges kommt für Bonaventura an dieser Stelle nicht in betracht.

[4]) *In categorias Ar.* l. 1. Migne P. L. 64. 184 A.

woh' zu trennen wusste. Bonaventura selbst sagt darüber: „In jeglichem Geschöpf ist zu unterscheiden das, wodurch es ist[1]), von dem, was es ist[2]), mit anderen Worten, das, was es ist, und das Sein (im Sinne von Existenz) des Dinges selber"[3]). Auch er also weiss es wohl, dass man das gänzlich inhaltlose Sein des Dinges von dem Inhalte seines Seins unterscheiden kann. Diese Unterscheidung lässt sich bei allen geschaffenen Dingen dieser Welt deshalb machen, weil sie nicht durch sich selbst sind, sondern ihr Sein von aussen empfingen, wodurch es klar wird, dass es nicht notwendig zu ihrem Seinsgehalte selbst gehört: alle diese Dinge also sind nicht durchaus einfach[4]). Bonaventura meint aber nicht diese Unterscheidung, wenn er von Materie und Form spricht. Sonst müsste er ja auch Materie und Form in den unselbständigen geschaffenen Dingen annehmen. Auch die Akzidenzien[5]) oder die Wesensteile selbst müssten dann wieder aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Er beschränkt dies jedoch ausdrücklich auf jene Dinge, welche im eigentlichen Sinne Substanzen sind[6]). Wohl aber sagt er gelegentlich von den einzelnen Wesensteilen, jene erstere, nach seiner Ansicht nur logische Unterscheidung aus, z. B. von der Form[7]). Ferner wären wir dann genötigt zu folgern, dass Bonaventura auch in den körperlichen Dingen nur jene logische Unterscheidung annähme: denn nach seiner Auffassung ist ja in Körpern und Geistern die Materie der Art nach nur eine[8]). Es wäre also dann die ganze Mühe verfeh't, weil trotz dieser Ausdeutung Bonaventuras die Uebereinstimmung mit den andern Scholastikern nicht hergestellt sein würde, welche doch in den körperlichen Dingen wenigstens eine realere Unterscheidung als die von *quo est* und *quod est* annehmen wollen. Doch wozu noch folgern, wenn Bonaventura selbst ausdrücklich erklärt, dass jene beiden Unterscheidungen für ihn nicht in Eins zusammenfallen! Er selbst hält jene erste Unterscheidung von Dasein und Soundsosein, die seines Dafürhaltens nur eine logische ist, ganz auseinander von seiner Unterscheidung zwischen Materie und Form, die ihm als eine gewissermassen physische gilt[9]). Es genügt mir nicht, so sagt er[10]), dass die Menschenseele oder die nicht zur Verbindung mit Körpern

[1]) Existenz, *quo est*. — [2]) Essenz, *quod est*. — [3]) I, 3. II, 1. 3. f. 3. — [4]) III, 11. 2. 1. c. — [5]) Er leugnet es aber gerade, von den Akzidenzien. II, 3. I, 1. 1. f. 4 inst. — [6]) II, 13. 2. 1. ad 4; etwas anderes ist es mit der Substanz im Sinne von *ens*. II, 37, dub. IV. — [7]) II, 3. I, 1. 2. c.; op. u. sol. 1. — [8]) II, 3. I, 1. 2. c. — [9]) II, 3. I, 1. 2. c.; II, 12. 1. 1. c. — [10]) II, 17. 1. 2. c.

bestimmten Geister nur jene Zusammensetzung haben sollen, die mit *quo est* und *quod est* bezeichnet wird. Sie ist mir nicht real genug dazu, um das selbständige Sein der Seele zu erklären. Das blosse Sein ist ihm nicht positiv genug, um als Fundament zu dienen, jenes Positive aufzunehmen, welches bei einer Veränderung dem Dinge eingefügt wird, sofern sie nicht bloss Zerstörung ist[1]). Jene Zusammensetzung ist ihm viel zu abstrakt, um glaubhaft machen zu können, dass sie es sei, welche das allgemeine, gedachte Sein einer Sache zu dieser oder jener besonderen Sache mache, indem es zu jenem hinzutritt[2]). Ebenso sagt Bonaventura, wo er über die Engel spricht[3]), man müsse die Unterscheidung von Materie und Form in ihnen annehmen. Dieselbe sei aber auseinander zu halten von jener anderen Unterscheidung, welche kraft ihres geschöpflichen Ursprunges in den Engeln sei, womit dann nur jene erstere von Existenz und Essenz gemeint sein kann.

Damit ist die Sache selbst ganz klar; die Unterscheidung zwischen Materie und Form, wie sie Bonaventura macht, ist nicht ein und dieselbe mit jener zwischen *quo est* und *quod est*[4]). Trotzdem muss zugegeben werden, dass Bonaventura beide Unterscheidungen gelegentlich und nicht ohne einen gewissen inneren Grund mit einander in Verbindung gebracht hat[5]). Nennt aber Bonaventura einmal die Materie *quo est*, so meint er nicht, sie sei die blosse Existenz, was wir den zeitlich späteren Sinn des Wortes *quo est* nennen möchten. Er will damit sagen, das Ding existiere vermöge jener substanzialen Seinsmöglichkeit, welche ihm das feste selbstständige Sein verleihe[6]).

---

[1]) II, 3. I, 1. 1. f. 1. instantíae solutio. — [2]) II, 3. I, 1. 1. f. 3. instantiae solutio. — [3]) II, 3. I, 1. 1. c.

[4]) Auch für Albert den Grossen kommt man, wie Schneider a. a. O. 392 doch meint, mit der Annahme von *quod est* und *quo est* allein in den geistigen Wesen nicht gut aus. Man vgl. z. B. *Sent.* l. II. d. 3. a. 4, wo er ganz wie Bonav. II, 3. II, 1. 2. init. auch in den geistigen Substanzen ein potenzielles Fundament verlangt, das selbst substanzieller Natur sein soll; vgl. schol. V in II, 3. I, 1. 1.

[5]) II, 17. 1. 2. c. „Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet inter se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse . . . Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere." — [6]) II, 3. I, 1. 2. c.

So lässt sich also durch eine Vermengung jener beiden Unterscheidungen eine Vereinigung zwischen den auseinandergehenden Lehrmeinungen, welche die Scholastiker über Materie und Form haben, nicht herbeiführen. Die Verschiedenheit unter ihnen lässt sich auch nicht abschwächen, wie es Jeiler und Deimel in etwa möchten[1]), obwohl sie doch andererseits den Tatbestand klar darlegen[2]). Es muss vielmehr gesagt werden, dass die Schriften Bonaventuras es ganz sicher machen, er habe gelehrt, dass alle, auch die geistigen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien[3]), die aber nicht etwa nur als logische, sondern als reale Wesensteile aufzufassen sind. Es ist hinzuzufügen, dass er diese Lehre bis an sein Lebensende aufrecht erhalten hat, wie sich aus seinen Predigten über das Sechstagewerk ergibt[4]).

B. Die Begründung der Lehre Bonaventuras von der geistigen Materie.

a) Der Beweis aus der Substanzialität gewisser geistiger Wesen.

1. Die Materie, das Prinzip aller geschöpflichen Substanzialität. Es ist nun notwendig, ausführlich darauf einzugehen, in welcher Weise Bonaventura diese seine abweichende Lehre begründet hat. Dabei lässt es sich nicht ganz vermeiden, auf früher Gesagtes zurückzukommen. Um nämlich nachzuweisen, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen, beruft sich Bonaventura zunächst auf seinen Begriff der Materie. Er fasst diesen Begriff seinem Inhalte nach so wie es auch Aristoteles getan hatte. Sie ist für Bonaventura die reine Möglichkeit[5]), die ganz unbestimmt, unvollendet und ununterschieden ist. Sie hat also keine Beziehung zum Ausgedehnten, welches man heutzutage Materielles nennt. Es kann niemand leugnen, dass auch jene eigentümliche negative Begriffsbestimmung, welche Aristoteles von der Materie gibt[6]), ihre Beziehung zum Körperlichen[7]) ebenso ausschliesst wie zu irgend einer anderen Seinsbestimmung, ohne dabei irgendwie anzudeuten, dass sie dennoch

---

[1]) schol. 1 zu I, 8. II, 1. 2. — [2]) schol. 3 zu II, 8. I, 3. 1. — [3]) II, 3. I, 1. 1; 1. 2; 1. 3; II, 17. 1. 2. — [4]) *In hexaem.* II, 23. IV, 10. — [5]) I, 19. II, 1. 3. op. sol. 1. — [6]) VII. *Met.* 3, 1029. a. 20—21. *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* — [7]) Im Sinne von quantum.

zur Quantität in einer eigenartigen Beziehung stünde, sei es auch nur, dass sie die Grundlage des Körperlichen sei, wie es Averroes und Thomas annahmen. Bonaventura bleibt bei dem Begriffe der Materie als von etwas durchaus Unbestimmtem stehen[1]). Die andere Ansicht lehnt er ausdrücklich ab. Es sei das ein Irrtum, der sich leicht aus dem Namen des Begriffes ergebe, denn schon zur Zeit Bonaventuras hiess „materiell" so viel wie ausgedehnt oder körperlich. Um diese Auffassung also ganz unzweideutig auszuschliessen, bemerkte er, dass in seinem Systeme das Wort Materie eine weitere Bedeutung habe[2]), es stehe für jeglichen Bestandteil eines Dinges, der sich weiter bestimmen lasse[3]); im besondersten Sinne bedeute es dann eben das ganz und gar Unbestimmte, nicht aber bedeute Materie einen irgendwie körperlichen Bestandteil der Dinge[4]); diese Ansicht gelte wohl bei anderen, aber nicht im Rahmen seines eigenen Systemes[5]).

Die so gefasste Materie nun ist für Bonaventura durch eine Reihe von Schlüssen das Prinzip des selbständigen, substanzialen Seins geworden, welches, um zu existieren, nicht des Fortbestandes eines anderen bedarf, in dem es ist, sondern Kraft eigener Natur ein beständiges Sein hat. Wenn nämlich die Materie die reine Möglichkeit ist, welche keinerlei Bestimmung mehr an sich trägt, so kann ihr auch keine mehr geraubt werden. Daraus folgt dann für sie eine gewisse Beständigkeit und Unzerstörbarkeit, dadurch eignet sie sich zum Prinzip der Substanzialität, die einem Dinge zugesprochen wird, wenn es ein beständiges, selbständiges Sein habe[6]). So verstehen wir dann auch die anderen Ausdrücke, mit welchen Bonaventura die Substanzen bezeichnet. Er nennt z. B. öfters die Substanz im vollen Sinne mit Aristoteles „ein bestimmtes Etwas"[7]); andererseits aber steht es ihm fest wie ein Grundsatz, dass nur durch die Verbindung von Materie und Form ein solches bestimmtes Etwas zustande kommen kann[8]), welches eine gefestigte, für sich mögliche Existenz besitzt. Um aber in einer gefestigten[9]),

---

[1]) „Materia sonat omnino in imperfectionem" I, 19. II, 1. 3. sol. 2. — [2]) Im Sinne von large sumpta. — [3]) „Omne potentiale constitutivum" II, 3. I, 1. 1. c. — [4]) II, 3. I. 1. 1. c.; II, 3. I, 1. 2. c.; ib. op. sol. 3. — [5]) II, 3. I, 1. 1. 2. op. sol. 4. — [6]) I, 19. II, 1. 3. op. 3; II, 17. 1. 2. f. 5. — [7]) Im Sinne von hoc aliquid (τόδε τι); II, 17. 1. 2. op. 1 u. 5. u. sol. — [8]) II, 18. 1. 3. f. 4. — [9]) II, 3. I, 1. 2. ad 6; II, 17. 1. 2. c.

für sich selbständigen[1]) Weise existieren zu können, bedarf jenes Ding der Materie als des Prinzipes der Substanzialität[2]).

2. Die Substanzialität gewisser geistiger Wesen. Zum Beweise für seinen Satz, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form bestünden, geht nun Bonaventura von dem Obersatz aus, dass auch die Geister wirklich Substanzen seien; denn von den Körpern wurde jenes Erste nicht bestritten. Dieser Obersatz ergibt sich ihm nicht nur aus der christlichen Glaubenslehre, sondern auch aus Sätzen der Psychologie und der Erkenntnislehre[3]). Es ist Lehre des Glaubens, dass sowohl Menschenseelen, als auch Engel die natürliche Fähigkeit haben, für sich zu existieren[4]). Dann ist aber klar, dass man sich ihr Sein nicht nur für sich denken kann, was nur eine abgeleitete Art von Substanzialität[5]) bedeuten würde, sondern dass sie für sich bestehende Wesen, also Substanzen im vollen Sinne[6]) sein müssen[7]). Dann aber sind sie auch notwendig mit dem Prinzip der Substanzialität behaftet, also aus Materie und Form zusammengesetzt[8]). Da die Fähigkeit, selbständig zu existieren, vielmehr der Seele abgestritten wird, als den ausserhalb des nächsten Interesses befindlichen Engeln, sucht er sie für die Menschenseele mit besonderer Sorgfalt zu beweisen. Jenen Weg dazu lehnt er freilich ab, zum Zwecke dieses Beweises, wie es einige getan hatten, von vornherein anzunehmen[9]), die Seelen hätten schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe eine selbständige Existenz. Er führt vielmehr als Grund an, dass die Seele in ihrer eigentümlichen Tätigkeit, wie schon Aristoteles gelegentlich anerkannt habe[10]), nicht von irgend einem Teile des Leibes abhange; somit auch nicht in ihrer Existenz. Sie sei also trennbar vom Körper[11]), ohne dass ihre Existenz dadurch gefährdet werde[12]). Somit folge[13]), dass sie in ihrem Sein auf sich selbst beruhe[14]), soweit dies bei einem Geschöpfe möglich sei, also sei sie

---

[1]) II, 3. I, 1. 2. c.; II, 13. 2. 1. ad 4.

[2]) II, 3. I, 1. 3. f. 4; darum wirft auch Bonaventura ganz folgerichtig die Frage auf, wieso alsdann Gott eine substanziale Existenz habe und doch der Materie entbehre (I, 19. II, 1. 3. f. 4. sol. ca. 4).

[3]) II, 17. 1. 2. op. sol. 5. u. 1. — [4]) schol. 3. II, 8. I, 3. 1. — [5]) Im Sinne der aristotelischen *substantia secunda*. — [6]) Im Sinne von *substantia prima*. — [7]) II, 1. II. 3. 1. c. — [8]) II, 8. I, 3. 2. c. II, 18. 2. 3. ad 5. — [9]) II, 17. 1. 3. c. — [10]) III, *De An.* c. 4. 429 b 4—5. — [11]) II, 1. 18. 2. 1. op. 1. — [12]) II, 18. 2. 2. ad 2. — [13]) I, 8. II, 1. 3. ca. 2. — [14]) Im Sinne von *in se fixa*.

eben selbständige Substanz wie jede andere[1]). Es soll nun nicht behauptet werden, dass dieser Beweis vollständig und zwingend sei. Jedenfalls schliesst Bonaventura daraus auf die Substanzialität der Seele und stellt dann den allgemeinen Satz auf, es gäbe also ausser den körperlichen auch geistige oder intellektive Substanzen[2]).

3. Die Folgerung und die Autoritäten. Das Weltbild hat sich also seit des Aristoteles Zeiten erweitert und geklärt; schien jener nur körperlich irgendwie fundierte Substanzen zu kennen und darum nur auf sie den Begriff der Materie auszudehnen, so seien uns[3]) drei verschiedene Arten geistiger Substanzen bekannt: die göttliche, die den Engeln und die den Menschen ihrer Seele nach eigentümliche. Wenn nun auch die göttliche Substanz ihres absoluten Charakters wegen ausscheidet, so hat man doch nun auf jene beiden anderen, den für alle Substanzen geltenden Materialbegriff anzuwenden. Dafür spräche eben auch die Ansicht des Augustinus[4]) und Boëthius[5]). Wenn aber sowohl letzterer[6]), als auch Aristoteles[7]) die Materie bisweilen vom Intellekte auszuschliessen schienen, so meinten sie damit die Materie nur in dem Sinne, in welchem sie in körperlichen Dingen schon ein eigenartig bestimmtes Sein entfalte[8]). Denn ihre beiderseitige Fassung der Materie schlechthin als eines substanzialen und nicht irgendwie körperlichen Prinzipes sei zu klar und zu scharf, als dass sie selbst es von den geistigen Substanzen ausschliessen könnten, ohne deren Substanzialität in Frage zu stellen. Wenn es ferner der Magister in Abrede stelle[9]), dass bei der Schaffung der Geister die Materie benützt worden sei, so wolle er damit nur die Möglichkeit bestreiten, dass sie aus einer bereits vorliegenden[10]), also für sich bestehenden Materie erschaffen worden seien.

4. Der relative Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Materie und Form. Da also sowohl Geister, als auch körperliche Wesen Materie in sich trügen, ergebe sich, dass man nun in einem gewissen Sinne von geistiger und körperlicher

---

[1]) II, 18. 2. 3. f. 5. — [2]) II, 3. 1, 1. 3. f. 4; II, 13. 3. 1. op. 5. — [3]) II, 9 praenot. — [4]) II, 3. 1, 1. 2. f. 1. — [5]) II, 3. 1, 1. 1. op. sol. 1. 2. Stillschweigend beruft er sich zugleich auf den Magister Petrus Lombardus, dessen Sentenzen er kommentiert; dagegen tut er Ibn Gabirols, auf den später Duns Scotus sich bezieht, weder Erwähnung, noch benützt er seine Gründe. — [6]) *De duab. nat. et una pers. Christi.* c. 6. — [7]) *De an.* III. c. 4. 429 a 18—25. — [8]) II, 17. 1. 2. op. sol. 3. — [9]) II, 17. 1. 2. op. sol. 3. — [10]) Im Sinne von *materia praeiacens.*

Materie reden könne. Wir haben schon weiter oben kurz dargetan, dass man nicht etwa behaupten dürfe, die geistige Materie sei etwas ganz anderes, als gewöhnlich unter Materie verstanden würde, und darum hätte diese ganze abweichende Spekulation Bonaventuras nichts weiter auf sich. Das Irrige dieser Meinung kann jetzt eingehend dargelegt werden. Es ist nämlich durchaus abzulehnen, dass in der Materie, wenn man sie ganz allgemein oder ihrem Seinsgehalte nach in betracht ziehe, überhaupt ein Unterschied sein könne. Das widerspräche ihrem Begriffe, etwas ganz Ununterschiedenes zu sein. Vielmehr ist die Materie an sich in Körpern und Geistern, auch in den Engeln etwas ganz Gleiches, nämlich die Potenz zur Substanz[1]) und sonst nichts. Sie ist, wie schon gesagt, weder zum geistigen Sein, noch zum körperlichen[2]) irgendwie besonders angelegt. Das körperliche oder geistige Sein kommt erst zustande, wenn sich eine für dieses oder für jenes Sein bestimmende Form mit der Materie vereinigt[3]). Deshalb fällt es dem heiligen Bonaventura aber nicht bei, irgend welche Formen als solche zu körperlichen Prinzipien zu machen. Er hält an dem Satze des Gilbert Porretanus fest, dass für sich jegliche Form unteilbar und einfach ist[4]). Wenn also Bonaventura auch von materiellen, d. h. körperlichen[5]) Formen redet im Gegensatz zu den geistigen[6]), so meint er damit, die einen bestimmten die Materie zu geistigen, die anderen zu materiellen Dingen. Man kommt also darüber nicht hinaus, dass die Materie an sich nur eine ist, wenn sie auch in Körpern und Geistern verschiedenartige Existenzweisen annimmt[7]). Sagt darum Bonaventura auch gelegentlich, nur in den Körpern sei eine gleiche Materie anzunehmen[8]) so meint er die gleiche Existenzweise, welche sie nur in den Körpern hat. Bonaventura zögert auch nicht anzugeben, woher es kommt, dass die Materie in Körpern und Geistern auf verschiedene Weise existiert. In den Geistern, welche nur eine und zwar so hohe Wesensform haben, dass sie das Verlangen der Materie, bestimmt zu werden, befriedigt[9]), (wo darum auch die Materie sich nicht mehr in der Möglichkeit befindet, andere Formen anzunehmen[11]), da keine Kräfte vorhanden sind[12]), die

---

[1]) II, 2. II, 2. 3. c. — [2]) II, 12. 2. 1. c.; II, 13. 2. 1. f. 2. — [3]) II, 17. 1. 2. c. — [4]) II, 30. 3. 1. c. — [5]) I, 8. II. 1. 3. sol. 1. 2. — [6]) *De sex. Princip.* c. 1. — [7]) *Formae materiales et corp.;* somit hat hier „materiell" schon unsere heutige Bedeutung. — [8]) II, 3. I, 1. 1. op. 3. — [9]) Vgl. oben. — [10]) Vgl. oben. — [11]) Vgl. oben. — [12]) *Rationes seminales;* vgl. unten.

zu neuen Formen hinführen könnten), ist die Materie in einem Zustande der Unveränderlichkeit[1]). Jegliche Veränderung in ihr müsste nämlich zunächst zu einer Isolierung der blossen ersten Materie und einer einzelnen Form führen, die undenkbar ist; es wäre dies die Vernichtung des Wesens, welche die Kräfte der Natur überschreitet[2]). Somit verliert also die Materie in den Geistern tatsächlich die Fähigkeit, von einer Kreatur irgend etwas zu erleiden, irgendwie verändert zu werden[3]), und gewinnt eine Existenzweise, die von jener in den irdischen Körpern verschieden ist. Sie ist in den Geistern erhoben über das Sein der Ausdehnung nicht nur, sondern auch über jenes, welches eine Veränderung oder Zerstörung[4]) zulässt[5]). Nur insofern also seien Geist und Körper ihrer Materie nach unterschieden, und nur in diesem Sinne schlössen Boëthius und Aristoteles jene körperliche Seinsweise derselben von den Geistern aus[6]). Ueberdies gibt es (wenn es erlaubt ist, zum Verständnis einige theologische Grenzbegriffe Bonaventuras hier heranzuziehen), noch eine dritte Seinsweise der Materie in seinem Systeme, nämlich in den Himmelskörpern und den zur Vollendung in der Seligkeit gelangten menschlichen Leibern[7]); in ihnen ist die Materie zwar nicht über das Ausgedehntsein erhaben, wohl aber, ganz wie in den Geistern und aus ähnlicher Ursache, in die Unmöglichkeit versetzt, irgendwie verändert zu werden. Und doch wird umgekehrt niemand schliessen wollen, diese Dinge seien halb Körper, halb Geister, weil ihre Materie mit der Seinsweise derselben in Körpern und Geistern Berührungspunkte hat. Somit folgt also auch aus der Verschiedenheit von Geist und Körper noch keine absolute Verschiedenheit der sogenannten geistigen und körperlichen Materie, sondern nur eine relative oder konstitutive Verschiedenheit ihrer Seinsweise, welche mit der tieferen Eigenart von Körper und Geist nichts zu tun hat. Weil aber die geistigen Substanzen ihrer Gottähnlichkeit wegen vor den körperlichen sich einreihen, und die Unveränderlichkeit als ein Vorzug vor der Veränderlichkeit gilt, steht Bonaventura nicht an, die sogenannte geistige Seinsweise der Materie für die würdigere und vornehmere zu erklären[8]).

---

[1]) Sie ist nicht mehr *transmutabilis*. — [2]) Vgl. oben. — [3]) II, 2. 1. 1. 1. op. sol. 1. 2. — [4]) *Esse extensionis, privationis, corruptionis.* — [5]) II, 17. 1. 2. c; op. sol. 2. — [6]) Diese Behauptung wird historisch nicht ganz haltbar sein. — [7]) Vgl. oben. — [8]) II, 15. 1. 1. c.

b) Der Beweis aus der Tätigkeit der geistigen Substanzen.

Die Erledigung der soeben angefügten Bemerkungen über das Verhältnis von geistiger und körperlicher Materie führt uns zu den weiteren Erörterungen Bonaventuras über seinen Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie hangen alle eng mit dem Hauptgrund zusammen, dass man den Geistern eine in sich fixierte Subsistenz zuzuschreiben genötigt sei[1]). So kann man diesen Beweis gemäss jenes alten Grundsatzes, dass die Tätigkeit eines Dinges auf das engste mit seiner Beschaffenheit zusammenhange[2]), auch aus den Bewegungen, im weitesten Sinne gefasst, führen, welche in einem substanzialen Dinge vorgehen. Was für sich bewegt sein oder tätig sein kann, lautet dann der Schluss, muss auch für sich bestehen können, also aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Denn so sicher eine blosse Form nicht für sich selber existieren kann[3]), ebenso sicher kann sie auch für sich selbst nicht tätig sein[4]). Sofern man nämlich in der Materie die letzte Möglichkeit sieht, irgendwie bestimmt zu werden, was in scholastischem Sinne auch „bewegt werden" heisst, stellt sie sich als das Prinzip der Passivität dar[5]). Darum ist es eine notwendige Konsequenz aus dem streng gefassten Begriffe der ersten Materie, wenn Boëthius schon[6]), aber auch Bonaventura lehrt, dass eine blosse Form, die also jenes Prinzipes der Passivität ermangele, nimmermehr zur Grundlage geeignet sei, irgend eine Bestimmung oder Veränderung aufzunehmen[7]), irgendwie — im aristotelisch-scholastischen Sinne — bewegt zu werden, wozu auch die Selbstbewegung, die Tätigkeit, gerechnet werden muss. Gibt es doch keine Möglichkeit, irgendwie tätig zu sein, ohne dabei auch zu leiden, d. h. verändert zu werden. Dabei stört es Bonaventura nicht, dass Aristoteles selbst diesen Schluss nicht gezogen hat. Aristoteles gibt im Seelenleben des Menschen gewisse selbständige Tätigkeiten zu[8]), oder tut er es nicht, so betrachtet doch immerhin die christliche Spekulation diese Tätigkeiten der Menschenseelen als aus ihrer selbständigen Subsistenz hervorgehend. Also glaubt Bonaventura im Sinne des aristotelischen Begriffes der ersten Materie schliessen zu müssen[9]), „dass auch in den Seelen und überhaupt in den Geistern das Prinzip der Passivität,

[1]) II, 1. II, 1. 2. ad 3; II, 18. 2. 3. op. f. 5; II, 19. 3. 1. op. 5. — [2]) *Operari sequitur esse.* — [3]) II, 13. 2. 1. c.; II, 7. II, 2. 1. op. 6. — [4]) II, 3. I, 1. 1. op. 3 inst. — [5]) Vgl. oben. — [6]) *De Trin.* c. 2. — [7]) I, 19. II, 1. 3. f. 1; nach Boëthius. — [8]) Vgl. oben. — [9]) II, 26. dub. I.

die Materie, vorhanden sei". So folgert er denn auch selbst. Alles Geschaffene, so sagt er, ist nun einmal nach Aussage der Erfahrung „beweglich", d. h. veränderlich[1]). Zwar ist die Veränderung der Wesensformen auf die irdischen Körper eingeschränkt: die himmlischen Körper kennen nur eine Ortsveränderung, und die Geister unterliegen nur akzidentellen Veränderungen[2]). Wer wollte aber diese letzteren den Engeln und den bereits von ihren Körpern losgelösten Menschenseelen absprechen? Die Engel erleiden in ihren Akzidenzien die mannigfachsten Veränderungen[3]). Ebenso sind die Menschenseelen auch nach ihrer Lostrennung vom Leibe noch in dieser Weise veränderlich[4]). Beide Arten Geister können in gewisser Beziehung bald so, bald anders sein; sie können Gegensätzlichkeiten in sich aufnehmen[5]). Sie können die einen Akzidenzien daran geben und andere dafür eintauschen[6]). Sie erleiden also ganz sicher Veränderungen[7]). Bonaventura versucht zu diesem Zwecke, aus dem Traumleben den Beweis zu führen, dass die Seele nicht nur vom Leibe[8]) her, sondern auch aus sich selbst[9]) Affektionen habe[10]); auch im wachen Leben aber zeige sich, dass die Seele für sich selbst Veränderungen erleide[11]), folglich auch das Fundament derselben, die Materie in sich tragen müsse[12]). Freilich kann die Seele nicht physisch gemartert werden. Sie ist, trotzdem sie Materie in sich hat, nichts Materielles im heutigen Sinne. Aber wie sie geistig verlangen kann, so kann sie auch, wenn sie von dem Gegenstande dieses geistigen Verlangens getrennt ist, geistig leiden u. dgl. mehr[13]). Kurzum, sie kann geistig tätig sein, was immer zugleich ein Leiden ist[14]); wäre sie aber der Materie beraubt, so könnte sie weder tätig, noch leidend sich verhalten[15]).

c) Der Beweis aus der Individualität der geistigen Substanzen.

Auf aristotelische Gedanken geht auch ein dritter Grund zurück, welchen Bonaventura dafür angibt, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien. In

[1]) II, 37. 1. 2. f. 3. — [2]) II, 3. I. 1. 2. c. — [3]) I, 37. 2. 1. ad 4; II, 3. I, 1. 1. f. 2; II, 3. I, 1. 2. op. 1. sol. 2; *In hexaem.* IV, 12. — [4]) II, 18. 2. 1. ca. err. 1. — [5]) II, 1. I, 2. 3 1. c.; II, 3. I, 1. 1. op. sol. 3; II, 17. 1. 2. f. 5. — [6]) I, 8. II, 1. 3. dub. III; II, 1. II, 3 1. c. — [7]) Im Sinne von *motus et passiones*; II, 26. dub. I. — [8]) *ex carne.* — [9]) *ex se;* II, 16. 2. 1. c. — [10]) IV, 44. II, 3. 2. f. 4. — [11]) *est subjectum transmutationis.* — [12]) II, 26. 1. 6. op. 4. — [13]) IV, 44. II, 3. 2. c. — [14]) II, 26 dub. I. — [15]) II, 17. 1. 2. c; II, 34. 1. 1. f. 2.

der aristotelischen Metaphysik finden wir die Materie als Grund hingestellt, warum sich die ihrer Natur nach allgemeine Form zu bestimmten Einzeldingen individualisiere. Natürlich ist dies nur dann der Fall, wenn man die Materie nicht irgendwie körperlich, sondern als das allgemeinste Prinzip der Substanzialität fasst. Der Untersatz lautet: Engel und Seelen sind individuell unterschieden. Es gilt dem Bonaventura nicht nur als ein falscher, sondern als ein ganz unvernünftiger Satz[1]), dass alle einzelnen geistigen Individualitäten dies nur scheinbar, in Wirklichkeit aber Manifestationen einer einzigen geistigen Individualität seien. Und zwar sind die Seelen nicht erst durch die Verbindung, die sie mit ihren Körpern eingehen, verschieden geworden[2]); denn sonst bliebe die Individualität der Engel unbewiesen. Es soll freilich zugegeben werden, dass die Seelen durch die Verbindung mit den Körpern noch mehr individuelle Verschiedenheiten bekommen[3]). Sie werden eben in den verschiedenen Körpern verschieden gute körperliche Organe als Werkzeuge ihrer Betätigung erlangen. Nichtsdestoweniger sind sie aber schon auf Grund ihrer eigenen, natürlichen geistigen Qualitäten individuell gesondert und verschieden[4]). Man kann auf die verschiedenen Menschenseelen, auch wenn sie von ihren Körpern getrennt sind, durchaus jene Begriffsbestimmung anwenden[5]), welche Boëthius[6]) von der Person als einem geistigen Individuum gibt. Nur davon muss man, um dies tun zu können, absehen, dass die Seelen ihrem Wesen nach auf die Verbindung mit den Körpern hingeordnet erscheinen, also an sich noch nicht ganz vollendet sind. — Wenn nun also die Materie das Prinzip der Individualität ist, und Engel und Menschenseelen Individualitäten sind, lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass in ihnen Materie und Form sich zu diesem selbständigen Sein mit einander verbinden[7]).

C. Folgerungen.

1. Bonaventuras Begriff des Seins.

Es können nun gegen die Aufstellungen Bonaventuras auch Schwierigkeiten erhoben werden. Bonaventura tut dies selbst und sucht sich dieselben nach Möglichkeit zurechtzulegen. Wenn wir seine

[1]) II, 18. 2 l. c. err. 2. — [2]) II, 32. dub. VI. — [3]) II, 3. 1 dub. II; I. 17. II. 1. 1. sol. 1. — [4]) II, 33. 2. 1. op. 6. — [5]) I, 25. 1. 2. op. 4; III, 5. 2. 3. op. 3. — [6]) *De persona et duabus naturis.* c. 3. Migne P. L. 64. 1343. C. — [7]) II, 17. 1. 2; II, 18. 2. 1 ad 1.

Ausführungen darüber hier anfügen, so geschieht dies, um seine positiven Ansichten über die Sache selbst noch genauer kennen zu lernen. Der erste Einwand gegen den Satz, dass auch die Geister aus Materie und Form zusammengesetzt seien, liegt sehr nahe und ist sehr wichtig. Schon Anselmus hatte als Grundsatz aufgestellt, dass alles Zusammengesetzte auch wiederum auflösbar sei[1]). Wenn also die Geister zusammengesetzt sind, so scheinen sie auch auflösbar zu sein; dann wären sie aber nicht unsterblich. Ein anderer Einwand hängt damit zusammen. Wird denn, so fragt man, mit der Annahme der Materie auch in den Geistern nicht gerade ihre Geistigkeit gefährdet? Damit fiele aber dann wiederum ihre Unsterblichkeit. Bonaventura hat sich mit diesen beiden Einwürfen selbst sehr eingehend beschäftigt. Das zeigt der weitschichtige Stoff, den er in seinen Schriften darüber zusammengetragen hat. Er selbst hat also diese Einwendung nicht für unwichtig gehalten. Seine Lösung besteht vor allem darin, dass er aufzeigt, wie seine Begriffe von Materie und Unsterblichkeit etwas andere seien, als man sie gewöhnlich fasse. Materie ist ihm nichts Materielles. Diesen schon zu Bonaventuras Zeiten wie heute üblichen Gebrauch des Wortes lehnt er ja für sich ausdrücklich ab; die Materie ist ihm, wie zum Ueberfluss ausgeführt worden ist, nichts Körperliches, sondern das allgemeine substanziale Substrat. Zum anderen versteht er unter Unsterblichkeit nur eine natürliche Notwendigkeit des Fortbestehens, ohne damit über den Grund und die Art und Weise desselben etwas Näheres zu sagen. Die Lösung der Einwände ist so klar und einwandsfrei, dass Thomas von Aquin, der selber ein Gegner der Ansichten Bonaventuras gewesen ist, die Kraftlosigkeit jener beiden Einwände gegen die Lehre Bonaventuras zugibt. Er sagt, dass man aus dem Umstande, dass von manchen auch in den Geistern Materie und Form angenommen werde, noch nichts dagegen folgern könne, dass die Geister unsterblich seien[2]). Für seine Person nun lässt Bonaventura zunächst auch nicht den geringsten Zweifel bestehen, dass er selbst an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seelen und Engel festhält. Die Seele ist nichts Körperliches, ist sein oberster Satz, für welchen er sich auf vielfache Zeugnisse des Aristoteles[3]) und Augustinus[4]) beruft. Bonaventura ist der festen Ueberzeugung[5]),

[1]) I, 19. II, 1. 1. f. 5. — [2]) *S. th.* I, qu. 75. a. 6. — [3]) z. B. I *De An.* c. 3 407 a 2 sqq.; cf. *ib.* II. c. 2. 413 b 24—27. — [4]) z. B. *De An. et ei. orig.* I c. 5 u. 5; *De Gen. ad Lit.* VII, c. 12. n. 18. — [5]) *In Hexaem.* IV, c. 12.

dass dieser ihrer Eigenschaft darob keine Gefahr drohe, weil man in ihr wie in allen Substanzen jene allgemeinste Materie annehme, die nur das Prinzip der Substanzialität ist[1]) und als solches in beiden Arten der Substanzen[2]) nicht fehlen dürfe. Das ist dann freilich zuzugeben: den höchsten Grad der Spiritualität[3]) und Einfachheit[4]) können deshalb die geschöpflichen Geister nicht für sich beanspruchen; derselbe müsse eben, wie schon Augustinus einräume[5]), sowieso dem absoluten Geiste, also Gott vorbehalten bleiben[6]). Wäre ein geschöpflicher Geist absolut einfach, so würde er auch durchaus unabhängig und damit selber der absolute Geist sein[7]). Bonaventura hat nun deshalb nicht etwa einen irgendwie verschwommenen Begriff von der Geistigkeit. Er unterscheidet die geistige Substanzialität im eigentlichen Sinne z. B. ganz genau von der eigenartigen, gewissermassen adjektivischen Geistigkeit der niederen Lebensprinzipien, von welcher an anderer Stelle die Rede war. Er verwechselt sie auch nicht mit der bloss vom denkenden Geiste auf das Gedachte übertragenen Geistigkeit der Begriffe. Er vermischt sie ebenso wenig mit jener von der Theologie in gewissen Zusammenhängen angenommenen übernatürlichen Geistigkeit körperlicher Dinge[8]). Geistige Substanzen sind ihm vielmehr, ganz wie bei anderen christlichen Lehrern, ihrem Sein, wenn auch nicht ihrer Zusammensetzung nach, einfache[9]), d. h. einheitliche Wesen. Er gibt, von den geistigen Eigenschaften jener Substanzen ausgehend[10]), einen Begriff von ihnen, der mit dem sonst dafür üblichen identisch ist. Er gewinnt, wie auch andere Lehrer, jenen Begriff einer in ihrem Sein durchaus einfachen, d. h. einheitlichen Substanz aus seiner Beobachtung, dass jene Wesen sich in selbständiger Tätigkeit erkennend und liebend auf sich selbst zurückwenden[11]). Ein derartiges Wesen aber dürfe nicht mit den körperlichen Wesen gleichgesetzt werden[12]), welche ausserstande seien, eine derartige Tätigkeit zu vollführen. Ein solches Wesen sei vielmehr einfach[13]), d. h. einheitlich, unkörperlich[14]),

---

[1]) Vgl. oben. — [2]) II, 1. II. 1. 2. op. 4. — [3]) I, 37. I. 2. 1. ad 4. — [4]) I, 43. 1. 1. c. — [5]) Die dafür angezogene Stelle befindet sich in Wirklichkeit in einer Schrift des Gennadius. — [6]) I, 33. 1. 1. sol. 3. — [7]) Hier scheint wieder der wahre Charakter der letzten Materie hindurch, dass sie eben die hypostasierte Möglichkeit der Schöpfung, in den Geschöpfen also ihre Geschöpflichkeit ist. — [8]) I, 37. I, 2. 1. ad 4. — [9]) I, 17. I, 1. 2; II, 10. 1. 1. op. 5; II, 15. 1. 2. ad 2; II, 24. I, 1. 1. op. 4. — [10]) I, 37. II dub. II. — [11]) II, 19. 1. 1. f. 7. 8. — [12]) I, 1. 2. 3. f. 5 u. dub. III; vgl. August. *De Trin.* VI. c. 6. n. 8. — [13]) II, 17. 2. 1. f. 2. — [14]) II, 1. II, 1. 3. c.; II, 3. I, 1. 2. f. 4; II, 19. 1. 1. f. 1. 2.

unteilbar[1]) und darum auch erhaben über die anderen Arten der Formen, welche teils an sich, teils den Umständen entsprechend in der Materie Ausdehnung annähmen. Somit bleibt kein Zweifel, dass Bonaventura trotz der Zusammensetzung aus Materie und Form, welche er auch in den geistigen Substanzen annehmen zu müssen glaubt, in ihnen denselben Begriff der Geistigkeit verwirklicht sieht, wie die anderen Scholastiker, welche jene Wesenszusammensetzung der geistigen Substanzen nicht zulassen.

2. Bonaventuras Unsterblichkeitsbegriff.

Ganz wie die anderen Lehrer seiner Zeit führt darum Bonaventura seinen Beweis für die Unsterblichkeit der geistigen Substanzen, indem er von ihrer Geistigkeit ausgeht. Er tut es nun aber leicht verständlicher Weise nicht in der üblichen Art zu sagen, das Geistige sei einfach, das Einfache also unteilbar, also unzerstörbar und mit anderen Worten unsterblich. In seinem System sind ja eben die geistigen Substanzen nicht im strengen Sinne einfach, weil sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wenn er sie einfach nennt, wie es eben erwähnt worden ist, so hat das den Sinn, dass sich Materie und Form zu einem unausgedehnten, seiner Wesenheit nach durchaus einheitlichen Ganzen verbinden. Bonaventura schlägt also einen scheinbar ganz anderen und durchaus originellen Weg ein, die Unsterblichkeit der Seele, d. h. ihre natürliche Unzerstörbarkeit, zu beweisen. Die Form der geistigen Substanzen hat die Kraft, die substanziale Materie zum selbständigen geistigen Sein zu gestalten, welches dem geistigen Sein Gottes ähnlich ist. Es geht nun über die Kraft des natürlichen Flusses der irdischen körperlichen Dinge hinaus, derartige Formen, die ihnen selbst durchaus fremdartig sind, hervorzubringen[2]). Es gibt keine einzelne oder planmässig mit anderen verbundene Kraft[3]) in diesem grossen System körperlicher oder halbgeistiger[4]) Kräfte[5]), welche eine ganz und gar geistige Form, d. h. eine geistige Substanz hervorbringen könnte. Es ist also keine natürliche Möglichkeit[6]) für diese Formen in dieser grossen fliessenden irdischen Körperwelt vorhanden, aus welcher sie eben in jenem Flusse jemals könnten verwirklicht werden[7]). Nur von Gott selbst also können nach Bonaventuras

[1]) II, 8. II, 1. 2. op. 2; II, 18. 2. 3. ad 4. — [2]) I, 14. 2. 2. ca. 1; vgl. I *De An.* c. 3. 407. b. 6—9. — [3]) Im Sinne von *ratio seminalis*. — [4]) Vgl. oben und weiter unten. — [5]) Vgl. unten: im Sinne von *seminarium*. — [6]) II, 15. 2. 3. ad 5. 6. — [7]) II, 18. 2. 3. op. sol. 4.

Lehre jene geistigen Substanzen hervorgebracht werden[1]), die ihm selber ähnlich und über alles Körperliche erhaben sind. Gott könnte nun, wie man zunächst meinen würde, die Geister auch in der Weise ins Dasein rufen, dass er sie aus jener Materie gestaltete, die er vorher bereits zu körperlichen Dingen verwendet hat. Bei näherem Zusehen aber erscheint das unmöglich[2]). Gott würde alsdann das Körperliche an sich vermindern, er würde unter Nichtachtung der dem Körperlichen vom Schöpfer selbst eingegebenen und wohlgeordneten Entwickelungsmöglichkeiten es gewissermassen gewaltsam in eine ihm natürlicher Weise fremde Entwickelung hineindrängen. Gott stört nun aber nirgends in zweckwidriger Weise die wohlgeordnete Beschaffenheit des von ihm selbst in dieser Ordnung Geschaffenen[3]). Aus demselben Grunde erschafft er auch die Geister nicht aus jener Materie, die bereits zu anderen geistigen Substanzen verwendet war. Somit werden denn die Engel und Menschenseelen unmöglich aus einer schon irgendwie vorliegenden Materie von Gott erschaffen. Er schafft sie vielmehr mit der Materie als fertige Substanzen aus dem Nichts[4]), d. h. nachdem vorher nichts davon dagewesen war. Daraus geht nun aber hervor, dass in den Geistern keinerlei Kräfte vorhanden sind, welche auf ihre Umwandlung in andere geistige Individualitäten hingeordnet wären: solche Kräfte wären ja vollständig unnütz. Es sind überhaupt keine Kräfte in diesen geistigen Substanzen, die nun einmal in der beschriebenen Weise aus der Materie geformt sind, welche auf eine Verwirklichung anderer Formen in ihrer eigenen Materie hinzielen würden. Es ist somit einfach gar keine natürliche Möglichkeit für eine Formveränderung in diesen geistigen Substanzen vorhanden. Darum kann die Materie in ihnen niemals jene Form verlieren, die sie seit der Schöpfung hat. Sie könnte ja nicht, wie es etwa bei Aufnahme und Abgabe der Tierseele geschehe, (welche als blosse Form eduziert wird und wieder vergeht), vermittelst der dem Substrat innewohnenden Kräfte[5]), welche eine neue Seinsbestimmung an deren Stelle setzen, durch eine andere Form ersetzt werden. Was bliebe demnach übrig, wenn es dennoch möglich sein sollte, die geistigen Substanzen zu zerstören? Es müsste erstens eine Auflösung jener Substanzen bis zur letzten Materie hin angenommen werden, welche

---

[1]) I, 14. 2. 2. f. 9. ad 8. — [2]) II, 18. 2. 3. f. 5. — [3]) II, 18. 2. 3. f. 5. op. sol. 5. — [4]) II, 18. 2. 3. f. 5. — [5]) Im Sinne von *rationes seminales*.

undenkbar ist[1]); zweitens würde dadurch eine Vernichtung jener Substanzen herbeigeführt werden, welche ebenso unannehmbar ist. Denn wer sollte sie bewirken? Die Natur kann es nicht, so wenig sie etwas aus dem Nichts erschaffen kann. Gott aber tut es nicht; denn er vernichtet nichts von dem, was er geschaffen hat[2]). Dazu kommt noch ein anderes, was schon weiter oben angedeutet worden ist. Die Materie, welche zu geistigen Wesen gestaltet worden ist, ist mit der besten Form verbunden, die es gibt. Schon die niederen Lebensprinzipien sind, als halbgeistige Formen, höherer Art, als die anderen[3]). Das Vornehmste aber sind, wie schon Augustinus sagt[4]), die menschliche Seele[5]) und überhaupt die substanzialen, vollgeistigen Formen, weil sie dem absoluten Geiste ähnlich sind. Die Natur strebt nun aber nach festem Gesetze, immer die höheren Formen zu verwirklichen[6]). So kommt es, dass die Materie nach Aufnahme der vornehmsten Form ihr Verlangen nach Verwirklichung völlig befriedigt sieht[7]). Sie kann keine anderen Formen mehr begehren, da sie bereits mit der bestmöglichen vereinigt wurde. Darum liegt in diesen Zusammensetzungen nicht mehr Grund vor, sich zu trennen und dadurch ins Nichts zu vergehen, als bei den unvergänglichen Wesensteilen, Materie und Form selbst[8]). Es geschähe das nur dann, wenn Gott unter Aufhebung des natürlichen Zusammenhanges der Dinge seinen erhaltenden Einfluss ihnen entzöge[9]), d. h. in diesem Falle das gegenseitige Verlangen der Wesensteile nach einander aufheben würde. Gott vernichtet aber nichts, wie das System Bonaventuras unter Anlehnung an eine Stelle des platonischen Timaeus festhält: es war soeben davon die Rede. Also ist anzunehmen, dass auch das naturgemässe Verlangen der Wesensteile nach gegenseitiger Vereinigung von Gott beständig erhalten wird[10]); sie bleiben demnach beständig mit einander verbunden. Daher also kann man die Geister unsterblich nennen[11]). Jenes gegenseitige Verlangen der Wesensteile nach einander ist nun aber eine ihnen natürliche Eigen-

---

[1]) Vgl. oben; zu beachten ist, dass hier wiederum die Materie als blosse Seinsmöglichkeit aufgefasst ist. — [2]) II, 26. 1. 4. sol. 6. — [3]) II, 19. 1. 2. op. 4. — [4]) II, 13. 2. 1. op. 2. — [5]) I, 23. 1. 1. f. 3; II, 1. II, 2. 2. f. 2; II, 15. 1. 2. f. 3. — [6]) II, 15. 1. 2. ad 6. — [7]) I, 1. 3. 2. op. sol. 1. — [8]) Vgl. oben. Dieser Satz gewinnt einen sehr tiefen Sinn, wenn man Materie und Form nach den Andeutungen Bonaventuras nicht als geschöpfliche Realitäten, sondern als Abstraktionen der Konstitutive des Schöpfungsaktes (Möglichkeit und Idee) fasst. — [9]) I, 12. 2. ad 4. 5. 6. — [10]) II, 19. 1. 1. ad 1. — [11]) II, 19. 1. 1. c. in fin.

schaft[1]). Darum kann man sehr wohl behaupten, dass in diesem Sinne auch die Unsterblichkeit eine natürliche Eigenschaft der geistigen Substanzen ist[2]). Es heisst das aber nur so viel: in den Wesensteilen der Geister ist natürlicherweise ein Streben, von einander getrennt zu werden, nicht denkbar[3]). Darum lässt sich jener Grundsatz des Anselmus[4]), dass alles Zusammengesetzte auflösbar, also zerstörbar sei, auf die geistigen Substanzen nicht anwenden, obwohl sie zusammengesetzt sind.

Was folgt daraus? Wir mögen die philosophische Begründung und Stringenz der Voraussetzungen Bonaventuras dahingestellt sein lassen, immerhin ist es ihm gelungen, auf eine eigenartige, aus den Voraussetzungen seines eigentümlichen Systemes abgeleitete Weise es verständlich zu machen, wieso auch er die geistigen Substanzen im natürlichen Verlaufe der Dinge für unzerstörbar halten kann[5]). Diese Unzerstörbarkeit aber nennt er, wie oben gesagt, die geschöpfliche Unsterblichkeit. Darum ist es durchaus keine bloss dogmatische, sondern auch eine philosophische Anschauung Bonaventuras[6]), dass die Geister unsterblich seien, wie er es immer wieder mit aller Bestimmtheit ausspricht[7]). Er meint auch damit nicht etwa eine uneigentliche Unsterblichkeit, etwa im irdischen Nachruhm oder dergleichen, sondern durchaus jene natürliche Unzerstörbarkeit der geistigen Substanz[8]), von der eben des näheren die Rede war. Darum lehrt er auch mit aller Bestimmtheit, dass so viele Seelen seit Anfang der Welt geschaffen worden seien, ebenso viele noch heute fortbestünden[9]).

Von der Mehrheit der Wesensformen in demselben Dinge.

1. Voraussetzungen, Einzelheiten und Terminologie. Es ist sicher, dass Bonaventura der Ansicht ist, es könnten mehrere Wesensformen als Träger und Bewirker von Seinsbestimmungen oder eigentlich als diese Bestimmungen selbst in einem und demselben Substrate vorhanden sein[10]). Er folgt damit der Lehre des Alexander

[1]) Vgl. oben. — [2]) II, 24. 1. 1. 1. op. 1. — [3]) IV, 49. II. S. II. 1. 1. ad 1. — [4]) Vgl. oben. — [5]) II, 15. 1. 1. f. 5. — [6]) II, 15, 2. 2. c. — [7]) II, 19. 1. 1. c. — [8]) II, 25. 1. 1. op. 4. — [9]) II, 1. I, 1. 2. f. 5.

[10]) Dementsprechend ist die gelegentlich ausgesprochene Ansicht Wittmanns (Die Stellung des hl. Thomas v. Aqu. zu Avencebrol, [Münster 1900], Beitr. z. Gesch. d. M. III 3, 63, Anm. 4 u. 5), welche das Gegenteil behauptet und sich dafür auf Krause (a. a. O.) beruft, nicht zu halten. Vgl. auch De Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle in dessen

von Hales[1]). Ebenso sicher aber ist es, dass diese Seinsbestimmungen, da ihnen eben dasselbe Wesen zu Grunde liegt, nicht ohne gegenseitige Beziehungen bleiben können. Sie müssen sich vielmehr in irgend einer Weise mit einander verbinden.

Wenn wir nun beginnen, diese Lehre Bonaventuras genauer darzulegen, so können wir zunächst ohne Schaden jene Seltsamkeiten davon ausschliessen, zu welchen ihn die Erklärung der Erscheinungen der Astronomie, des Lichtes u. a. dabei geführt haben. Es scheint kein schlechtes Zeichen für die naturwissenschaftliche Brauchbarkeit der Anschauungen Bonaventuras zu sein, dass seine einfachen Lehren über die Formen gerade durch die primitiven naturwissenschaftlichen Meinungen seiner Zeit ein wenig in Verwirrung gebracht werden. So ist er z. B. genötigt, um das Licht zu erklären, eine ganz eigene und besondere Art von Form anzunehmen, welche sonst in seinem ganzen System nicht vorkommt. Es ist ihm eine allen Dingen mitteilbare Form, welche er darum eine allgemeine nennt[2]); sie kommt sogar noch hinzu, wenn das Ding bereits seine letzte, die kompletierende Form erhalten hat. Sie soll ihm eine weitere Bestimmung geben und eine gewisse ausgezeichnete Würde verleihen. Man mag dies also auf sich beruhen lassen. Immerhin geht auch schon daraus der Gedanke Bonaventuras hervor, dass es in jedem Wesen durchaus nicht ein einziges Prinzip sein müsse, welches ihm seine Seinsbestimmungen mitteile. In den Himmelskörpern nimmt Bonaventura mit Aristoteles eine überaus vornehme und darum unverdrängbare Natur oder Form an[3]. Die Voraussetzung zu dieser uns ungewöhnlich scheinenden Lehre war die schon oben berührte Meinung, dass die Himmelskörper nicht einen Teil jener irdischen, im steten Flusse begriffenen Natur bildeten, sondern ganz und gar unveränderlich seien. Bonaventura unterscheidet sich aber dadurch von anderen Vertretern derselben Ansicht, dass er jene vermeintliche Unzerstörbarkeit der Himmelskörper naturwissenschaftlich aus der Vorzüglichkeit ihrer Form zu begründen versuchte, welche das Verlangen der Materie dergestalt sättige[4]), dass sie nach anderen Formen, d. h. nach einer Veränderung ihres Seins, nicht mehr verlangen könne.

Ausgabe von Aegidius von Lessines, *De unitate formae* (Les Philosophes Belges I [Louvain 1901], 10 sqq.).

[1]) *S. th.* II. qu. 63. m. 4. sol. obi.; qu. 77 u. 81. m. 1. — [2]) II, 13. div. textus. — [3]) II, 17. 2. 2. c. — [4]) Vgl. oben.

Andere haben sich mit verschiedenen vermeintlich metaphysischen Gründen dafür zu gute gegeben.

Es mag auch das noch vorausgeschickt werden, worauf später zurückzukommen ist, dass Bonaventura sich von der Verquickung der Formen mit den sogenannten göttlichen Ideen ganz freihält. Er kennt zwar sehr wohl den Zusammenhang, der im Sinne des Augustinus zwischen beiden Dingen besteht [1]. Die genauere Bekanntschaft mit Aristoteles aber leitete ihn an, wenigstens die Begriffsmerkmale der Form nicht davon herzuleiten, wie sie mit den göttlichen Ideen verwandt sind, sondern daraus, wie sie sich uns selbst im erfahrungsmässigen Naturverlaufe zu erkennen geben. Trotz des sehr wenig umfangreichen erfahrungsmässigen Materiales dafür geht Bonaventura in seiner Naturphilosophie doch immer wieder von der Naturbeobachtung aus, wenn er über die Formen etwas sagen will.

Auch darin stimmt er mit Aristoteles überein, dass er Formen, welche ein Sein geben [2], von denen unterscheidet, welche in ihrem Substrat eine Bewegung bewirken [3]. Auch bei ihm ist also eine Seinsbestimmung ersten Ranges [4] nicht etwa eine solche Form, die als erste zu der rein bestimmungslosen Materie [5] hinzukommt, sondern überhaupt eine seinsgebende Form, gleichviel wann und wem sie dieses Sein verleiht. Diese Formen heissen darum auch Wesensformen [6]. Formen, welche lediglich eine „Bewegung" im heutigen Sinne vermitteln [7], sind daher Formen zweiten Ranges [8]. Merkwürdigerweise und nicht ohne Zusammenhang mit seinem schon etwas weiter entwickelten Begriffe der Form als blosser Seinsbestimmung, nicht als eines wirklichen Seins, beschäftigt sich Bonaventura theoretisch so gut wie gar nicht mit derartigen Akzidentalformen, welche, wie er sagt, das Sein „adverbiell" bestimmen, nicht aber dem Ganzen neues Sein hinzufügen [9]. Darum haben wir selbst auch keine Möglichkeit, auf die Frage dieser Akzidentalformen näher einzugehen.

---

[1]) I, 19. II, 1. 3. ad 2.

[2]) Im Sinne von *forma informans* oder *constitutiva*.

[3]) Im Sinne von *forma regitiva* oder *agens*. II. 26. 1. 5. ad 1. III, 36. 1. 6. ad 3.

[4]) Im Sinne von *actus primus*.

[5]) Im Sinne von *materia prima*.

[6]) Im Sinne von *forma substantialis*.

[7]) Im Sinne von *formae pure regitivae* oder *agentes*.

[8]) Im Sinne von *actus secundus*.

[9]) Sie gäben das *bene esse;* II, 26. 1. 3. ad 4.

Bonaventura unterscheidet eine grössere Anzahl verschiedener Formen. Gewöhnlich hält er in ihrer Aufzählung jene Reihenfolge der Hauptarten inne, welche sie nach ihrem Werte geordnet vorführt. Es folgen alsdann hinter den Elementarformen[1]) die Mischungsformen[2]), denen sich die Komplexions-[3]) und Organisationsformen[4]) anschliessen. Letztere heissen als Lebensprinzipien auch Seelen und sind geistiger Art. Von der zweiten Stufe derselben, den Tierseelen, wird dies ausdrücklich gelehrt[5]). Das will aber, wie bereits deutlich hervorgehoben wurde, nicht besagen, dass die niederen Seelenarten geistige Substanzen seien, die für sich bestehen könnten. Ihre Geistigkeit bedeutet nur, dass sie bereits ihr Substrat, das Materielle, in einen Punkt gewissermaßen zusammenordnen, nämlich in eine sich selbst bewegende Kraft, nicht aber, dass jene Prinzipien, für sich betrachtet, auf sich selbst ihre Kräfte zurückwenden könnten. Darum sind, was ebenfalls bereits oben abgewehrt wurde, diese niederen Lebensprinzipien für sich weder substanziell noch unsterblich. Es tritt manchmal vorzeitig und schliesslich sicher einmal ihrem Substrat eine äussere Kraft entgegen, welche demselben eine neue Form zu geben imstande ist: oder es erschöpft sich die ihnen innewohnende, belebende, d. h. die materiellen Kräfte des Substrates in eins zusammenordnende eigene Kraft[6]), sodass die unter ihr verborgen vorhandenen früheren Formen, die von jenen Lebensprinzipien weiterhin

---

[1]) *formae elementares;* II, 12. 1. 3. op. 3, „primae formae, quae insunt materiae, sunt formae elementares, sicut patet, quia ultra illas non est resolutio nisi ad materiam primam."

[2]) *f. mixtionis;* II, 17. 2. 2. ad 6.; ib. f. 2. „. . . nihil venit ad constitutionem mixti, nisi corpus, quod est miscibile; miscibile autem non est, nisi corpus rarefactibile et condensabile . . ." ib. f. 1 „. . . Ex nullis corporibus constituitur corpus mixtum, nisi quae possunt ad invicem agere et pati . . ." IV, 49. II, 2. 1. 1. op. 1.

[3]) *f. complexionis;* III, 12. 1. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6. Unter Komplexion ist eine vollkommenere Art der Mischung zu verstehen: „propter magnam harmoniam et proportionalem coniunctionem suarum partium." cf. II, 17. 2. 3.

[4]) *f. organisationis;* II, 8. I, 2. 1. op. 2.; vgl. auch IV, 24. I, 2. 1. ad 1; „. . . sicut in corpore nostro est considerare naturam, per quam est unitas et convenientia, et naturam, secundum quam est distinctio sive differentia (partium vel membrorum) — prima est complexio, secunda est organizatio — . . ." und IV, 59. 1, 1. 4. c.: „Corpus enim nunquam dispositum est ad vitam, qualemcumque habeat complexionem, nisi etiam habeat organizationem; unde nec influentia vitae nec motus est ab anima in corpus, nisi naturaliter praeexistat dispositio organizationis."

[5]) II, 15, 1. 2. f. 3; III, 2. 3. 1. f. 6. — [6]) II, 19. 3. 1. op. sol. 4.

bestimmt worden waren, wiederum hervordrängen. Alsdann trennen sich diese niederen Seelen nicht etwa nach Art der menschlichen Seele von ihrem Substrat, um für sich zu existieren, sondern sinken in die reine Möglichkeit zurück, d. h. erlöschen, ohne dass aber das Substrat die Möglichkeit einbüsst, unter gewissen Umständen von neuem zum Organismus eines Pflanzen- oder Tierlebens erhoben zu werden. Erst die dritte Stufe der Organisationsformen oder Seelen hat jene zweite, die volle Geistigkeit. Diese Seelen sind geistige Substanzen, was durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form durchaus nicht gefährdet, sondern vielmehr erst sichergestellt wird. Gerade aus dieser Zusammensetzung fliesst ein eigentlicher naturphilosophischer (in Wahrheit freilich doch metaphysischer) Beweis dafür, dass jene Formen für sich subsistieren und ihre geistige d. h. in eins zusammenordnende Tätigkeit nicht nur auf ihr Substrat und dessen Kräfte, sondern auch auf sich selbst ausüben können. Während also gewöhnlich aus der Fähigkeit der Seele, auf sich selbst zu reflektieren, ihre Substanzialität gefolgert wird, sucht Bonaventura umgekehrt aus der Substanzialität der Seele, die ihm durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form gesichert erscheint, die Möglichkeit zu begründen, dass die Seele, auch für sich betrachtet, auf sich selbst reflektieren könne, also im vollen Sinne und in sich selbst geistige Funktionen habe.

Auch das haben wir hier noch im allgemeinen vorauszuschicken, dass wie die Menschenseelen so die Formen überhaupt deshalb nicht etwa ihre aktive seinsbestimmende Kraft verlieren, wenn ihnen bereits Materie beigemischt ist [1]). Es ist dies die Voraussetzung für einen noch allgemeineren naturphilosophischen Satz des Bonaventura. Nach seiner Lehre können — ganz im Gegensatz zur Meinung Thomas' von Aquin — zwei selbst bereits formierte Substanzen sich noch weiter in der Weise mit einander verbinden, dass die eine derselben von der anderen weiterhin formiert wird, wie es z. B. der Fall sei, wenn die Menschenseele in den ihr vorbereiteten Körper eintritt, oder wenn sich zwei Elemente zu einer Mischung vereinigen. Deshalb ist für Bonaventura dennoch sehr wohl jener alte Satz des Boëthius maßgebend, dass die Form nicht weitere Beeinflussungen erfahren könne, sondern beständig unveränderlich sei. Freilich ist sie das, gibt Bonaventura zu, aber nur, wenn sie für sich wäre. Sobald sie aber mit der Materie verbunden ist, wird

[1]) II. 13. 2. 1. ad. 5.

sie durch diese auch fähig, in dem Ganzen, in dem sie ist, Veränderungen auch in sich aufzunehmen[1]), also mit der Materie zusammen wiederum als zweite Materie[2]) zu dienen.

Mit all diesen Voraussetzungen ist dann der Weg geebnet zum besseren Verständnis der von Bonaventura angenommenen Mehrheit der Wesensformen[3]). Diese steigert sich am meisten und tritt darum am deutlichsten hervor in der Anthropologie, sodass hauptsächlich aus diesem Gebiete unsere nähere Kenntnis jener Lehre Bonaventuras stammt. Aus demselben Gebiete rührt daher auch der letzte jene Lehre vorbereitende Satz Bonaventuras her, welcher hier erwähnt werden soll. Er besagt, dass die Mehrheit der Wesensformen an und für sich noch nicht die Kraft und Vollkommenheit eines geschöpflichen Wesens vermindere. Es komme vielmehr dabei auf die Art des Geschöpfes an. Nur in Geistern sei die Einfachheit schlechthin eine Vollkommenheit. In ihnen bedeute sie nämlich eine Annäherung an die absolute Einfachheit Gottes, der auch ein Geist sei. In den Körpern aber könne, wie die physikalische und chemische Erfahrung lehre, gerade eine vielfache Zusammensetzung die Quelle materieller Grösse und Kraft, und damit der spezifisch körperlichen Vollkommenheit sein[4]).

2. Der übertriebene Realismus und die Lehre Bonaventuras. Nunmehr ist es möglich, auf die Sache selbst einzugehen, darauf nämlich, wieweit Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen gelehrt habe. Es muss dabei sofort betont werden, dass er die Mehrheit der Wesensformen nicht in jener übertriebenen Weise behauptet hat, wie wir es bei den extremen Realisten finden[5]). Diese glaubten bekanntlich, dass allen Begriffen auch ausserhalb der Dinge, in denen sie verwirklicht seien, irgendwie ein tatsächliches Sein zukomme[6]). Sie nahmen also, was die Formen betrifft, an, dass einem Dinge, das da bestimmt werden solle, zunächst die Form

[1]) I, 19. II, 1. 3. f. 1.; III, 36. 1. 6. op. 5.

[2]) *materia secunda;* II, 3. I, 1. 3; II, 17. 1. 2. c.

[3]) Die Editoren der neuen Bonaventuraausgabe dürften diese Lehre in den Scholien zu I, 13. 2. 2. klarer und bestimmter aussprechen, wenn auch gewisse Vorbehalte nötig scheinen.

[4]) II, 15. 1. 2. op. sol. 3. — [5]) II, 3. I, 2. 3. c.; II, 18. 1. 2. c.

[6]) „Diese Denkweise scheint von keinem anderen mit solcher Folgerichtigkeit ausgebildet worden zu sein wie von Avencebrol." Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters. III 3.) 13.

der allgemeinsten Gattung erteilt werde [1]). Dazu kämen dann weiter der Reihe nach die Formen der unteren Gattungen, der Arten und Unterarten. Zu diesen aber trete schliesslich noch eine besondere Individuationsform hinzu, die das Wesen zu gerade diesem Einzelwesen mache. Bonaventuras Anschauungen von der Mehrheit der Wesensformen haben nichts damit zu tun, leiten sich auch nicht davon ab. Haben sie hier und da scheinbar mit jenen Gedanken Berührungspunkte, die sich vielleicht als Nachwirkungen des extremen Realismus bezeichnen lassen, so haben wir dagegen die ausdrückliche Erklärung des Lehrers, nicht jener Meinung zu sein.

3. Das Weltbild Bonaventuras und die hl. Schrift. Während nämlich jene Anschauungen mehr metaphysischen Ursprungs sind, sind die Ansichten Bonaventuras über die Mehrheit der Formen mehr naturwissenschaftlich und wachsen aus seinem gesamten Weltbilde hervor. Die drei umfangreichen Untersuchungen, welche er über die sozunennende erste Form anstellt [2]), zeigen, wie Bonaventura danach ringt, alle rein metaphysischen Konstruktionen der Welt und ihrer Bestandteile abzuwerfen. Er will sich auf Grund der naturwissenschaftlichen Angaben der Offenbarungsschriften und dem wenigen, was man zu seiner Zeit aus der Erfahrung zu schöpfen wusste, ein naturphilosophisches Bild von dem Werden und Sein des Weltganzen bilden. Er legt dabei der Erfahrung ein solches Gewicht bei, dass er gelegentlich bereit ist, ihrem Drucke folgend, die Offenbarungsdaten auch anders zu deuten, als es der hl. Augustinus getan hatte [3]). Um sich ein naturwissenschaftliches Bild vom Weltganzen zu machen, geht er mit Augustinus von jenen Worten aus, welche den Schöpfungsbericht der heiligen Schrift einleiten. Es wird da erwähnt, dass aus der Schöpfung zunächst eine ununterschiedene Masse hervorgegangen sei; aus dieser aber hätten sich unter dem Einflusse des göttlichen Willens die unterschiedenen Dinge entwickelt. Er denkt keinen Augenblick daran, dass jenes Chaos, welches er übrigens im Gegensatze zu Augustinus auf die körperlichen Dinge einschränkt, wie weiter oben gesagt worden ist, ein ungeordnet durcheinander wogender Zustand der Dinge gewesen sei. Das widerspräche in seinem Weltbilde dem göttlichen, also auch in den Anfängen wohlgeordneten Ursprunge der Welt. Er glaubt auch in keiner Weise genötigt zu sein, dies anzunehmen, weder durch jenen

[1]) genus generalissimum.
[2]) II, 12. 1. 1. 3. — [3]) II, 12. 1. 2. c.

Text der Schrift, noch durch die Betrachtung und Erwägung der Dinge.

Für Bonaventura ist jener Schrifttext eine Andeutung dafür, dass sich die gesamte irdische Körperwelt — die himmlische Körperwelt war ja ebenso wie die Welt der Geister nach seiner Anschauung dem Flusse des Werdens und Vergehens entzogen — in einem durchaus einheitlichen und organischen Prozesse entwickelt habe. Derselbe ist in seinem Verlaufe durch mechanische Kausalität verknüpft, wird aber zugleich innerlich zu bestimmten Zwecken hinbewegt durch die planmässige Anlage der wirkenden Kräfte. Er vollzieht sich aus dem ursprünglich Einfachen und nur schwach Bestimmten zu einem zuletzt überaus Zusammengesetzten und vielfach Bestimmten. Es tritt eben immer eine neue Form zu den schon vorhandenen hinzu. Die Kraft ist dem Stoffe von Anfang an von Gott eingegeben und bleibt ebenso in beständiger Abhängigkeit von ihm. Von Gott her stammt auch die planvolle Disposition jener zunächst einheitlichen Kraft, die mit ihrer fortschreitenden Differenzierung eine immer sinnreichere wird und sich zu einem ganzen System wohlgeordneter Keimkräfte [1]) entfaltet, von denen noch die Rede sein wird. Die ganze irdische Welt ist demnach gewissermaßen ein lebendiges und organisches von Gott erschaffenes Ganzes, dessen durchaus unzerstörbare, wenn auch im beständigen Flusse durch einander bewegte Teile von einem Ende hin zum anderen durch das Wirken wohlgeordneter Kräfte unlöslich mit einander verknüpft sind. Sie sei wie ein einziger grosser blühender Baum, sagt Petrus von Tarantasia; Bonaventura vergleicht sie sogar mit einem Menschen: alles um die ursprünglich wirkliche Einheit des Ganzen, die späterhin zur organischen Einheit geworden ist, aufzuzeigen.

4. Die Lehre Bonaventuras vom erstgeformten körlichen Urstoff. Das Erste nun, was aus Gottes Händen hervorging, und zugleich das Einzige, was er im eigentlichen Sinne geschaffen, d. h. aus Nichts hervorgebracht hat, war jenes „Unbestimmte und Unerkennbare“ der Septuaginta, der körperliche Urstoff, die erste Materie nämlich mit einer eigenartigen ersten Form [2]). Bonaventura gibt nun dem Texte der Schrift in dem Punkte ein wenig nach, dass er diese erste Form eine nur erst unvollkommene nennt [3]);

[1]) *rationes seminales.*

[2]) Aehnlich Alex. Hales. S. II, qu. 44; später Rich. a. Med. S. II, 12. 9. 6.

[3]) II, 12. 1. 3. c.

aus der Sache selbst weiss er keinen Grund dafür anzugeben. Damit gerät er dann in einige Dunkelheiten in seinen Ausdrücken über jene erste oder Urform. Das darf jedoch durchaus nicht dazu verführen, jene vage und oberflächlich gedachte Körperlichkeitsform[1]) darunter zu verstehen, welche besonderen Denkern jener Zeit wiederholt in dem Sinne auftritt, als gäbe sie den Dingen das blosse Körpersein. Es wird alsdann in realistischer Auffassungsweise der Quantität substanzieller Charakter zugeschrieben und dieser auf eine eigene Form zurückgeführt[2]). Bonaventura gebraucht zwar gelegentlich den Namen dieses Begriffes an verschiedenen Stellen, nirgends aber findet sich bei ihm jener unhaltbare Begriff selbst, den manche mit jenem Namen verbunden haben. Es ist ganz ausgeschlossen, dass Bonaventura unter der ersten Form jene Körperlichkeitsform verstanden habe, weil ja die Körperlichkeitsform unter allen späteren Formen unverändert zurückbleiben und ihnen gemeinsam sein müsste. Jene erste Form aber ist den späteren Formen bei Bonaventura nicht gemeinsam. Vielmehr sagt Bonaventura, sie gäbe in ihrer eigenartigen Unvollkommenheit die Grundlage ab, aus der sich die späteren vollkommenen Formen entwickelten, sodass jene erste also nicht unverändert bleibt. Freilich ist jene erste Form eine Form der Körperlichkeit und Ausdehnung[3]), aber nur in dem Sinne, dass sie bereits ein wenn auch unvollkommenes körperliches Etwas konstituiert[4]): sie bildet schon einen Stoff, eben den Urstoff. Derselbe entbehrt nur der Aktualität einer vollständigen Formierung. Die verschieden dichte Lagerung[5]) der kleinsten Teilchen dieser Urmasse habe alsdann dahin gewirkt, dass Kräfte in Tätigkeit traten, welche jenem Urstoffe weitere Seinsbestimmungen von fortschreitender Vollkommenheit verschafften. Diese Bestimmungen seien also in jenen Kräften und ihrer planmässigen Veranlagung zur Herbeiführung gerade solcher Seinsbestimmungen bereits keimhaft oder der

---

[1]) Im Sinne von *forma corporeitatis*.

[2]) Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol Beitr. z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 3, 74 ff.

[3]) *forma corporeitatis et extensionis*.

[4]) II, 12, §2. 3. c.

[5]) Es ist merkwürdig, mit wie scharfem Blick Bonaventura auf die Möglichkeit hingewiesen hat, in jener hypothetisch angenommenen verschieden dichten Lagerung der Stoffteilchen einen Ausgangspunkt für das entwickelnde Kräftespiel zu gewinnen.

Möglichkeit nach im Stoffe vorhanden gewesen[1]). Das führt dann zu den noch zu besprechenden *rationes seminales* hinüber. Verfehlt aber wäre es, annehmen zu wollen, das Kräfte-System der Keimkräfte selbst sei jene erste Form im Sinne des Bonaventura gewesen[2]). Man könnte endlich gegen die Existenz eines solchen Urstoffes einwenden[3]), dass sich doch heutzutage aus den einfachsten Stoffen, den Elementen, jener Urstoff nicht mehr gewinnen lasse, sondern die Auflösung, wie Bonaventura sagt, bei diesen stehen bleibe. Das besagt aber nichts, da ja Bonaventura annimmt, jene erste Form sei nur erst eine unvollkommene gewesen[4]). Daher weigere sich die Natur, welche beständig nach einem vollkommenen Sein strebe[5]), in jenen unvollkommenen Zustand zurückzukehren. Dennoch kann nach dem System Bonaventuras erst bei jener ersten Form, nicht aber schon bei den Elementarformen die Auflösung stehen bleiben[6]). Erst durch eine noch weiter eindringende Auflösung nämlich würde die für beide Teile unmögliche Isolierung der ersten Materie von einer letzten ihr noch gebliebenen Form versucht.

Die gesamte Herausentwickelung der weiteren Formen aus dem Urstoff[7]) ist, wie hier nur angefügt wird, um Missverständnisse unmöglich zu machen, allerdings innerlich abhängig von der den Kräften des Urstoffs immanenten und fliessenden Bewegungskraft Gottes[8]). Ebenso empfängt jener Urstoff selbst sein analoges Sein beständig vom Absoluten her durch den nicht einmal gesetzten, sondern beständig fortfliessenden Schöpfungsakt. Bonaventuras Bild vom Weltganzen ist also ebenso weit entfernt vom sogenannten Materialismus wie auch von irgend welchem Pantheismus. Freilich findet sich in seiner theistischen Auffassung des Weltganzen keine Spur davon, als ob eine bis ins kleinste durchgreifende organische Gesetzmässigkeit desselben ein Widerspruch zu dem Wirken des ausserweltlichen Absoluten wäre. Es geht vielmehr aus vielen Stellen seiner Naturphilosophie hervor, dass er sich das regelmässige Wirken Gottes in der Welt nur in dieser Form denken kann.

5. Die gesetzmässige Synthese und Analyse der Naturdinge. All dieses musste notwendig vorausgeschickt werden. Sehen wir nun zu, wie sich aus diesem Urstoff die Welt ent-

---

[1]) II, 12. 1. 3. c.; II, 12. 2. 1. f. 2.; II, 12. 2. 2. f. 4; IV, 43. 1. 5. ad 6. — [2]) schol. 1 zu II, 15. 1. 1. — [3]) II, 17. 1. 1. ad 2. — [4]) II, 12. 1. 3. op. sol. 3. — [5]) IV, 44. I, 2. l.c. — [6]) II, 30. 3. l. c. — [7]) Im Sinne von *distinctio* und *eductio*. — [8]) I, 44. 1. 1. ad 3.

wickelt, um daraus zu erkennen, wie Bonaventura des näheren über die Mehrheit der Wesensformen denkt. Kurzweg kann man darüber sagen, jener Urstoff wird in seinem Sein immer mehr und mehr bestimmt, sodass er in allmählichem Wachstum immer mehr Bestimmtes und immer weniger noch zu Bestimmendes, also immer mehr Form, immer weniger Materie enthält[1]). Eine Bestimmung kommt in gesetzmässiger Reihenfolge zu der anderen hinzu, und es ergeben sich die Begriffe der früheren[2]) und späteren[3]) Formen, deren letzte[4]) schliesslich die vollendende[5]) heisst. Die Auflösung vollzieht sich dann in der umgekehrten Reihenfolge. Denn alles, was aufgelöst wird, geht wieder in das über, woraus es geworden war[6]). Aus dieser vor- und rückläufigen, streng geordneten Reihenfolge der verschiedenen Seinsbestimmungen folgt dann der alte aristotelische Satz[7]), dass die einzelnen Formen sowohl im Werden als auch im Vergehen sich auf einander disponieren. Die eine Bestimmung kann dem Sein nicht eher gegeben werden, als es eine gewisse andere hat. Diese andere wieder kann man dem Dinge nicht entziehen, wenn nicht vorher jene erstere entfernt worden ist. Die Form bestimmt also die Materie nicht schlechthin, sondern ihre für sie zubereitete Materie[8]). Diese in bestimmter Weise disponierte Materie kann dann auch nur diese bestimmte neue Seinsbestimmung in sich aufnehmen[9]). Es ist dies der aristotelische naturphilosophische Satz, dass Materie und Form einander proportioniert sein müssen, weil sie aufeinander hingeordnet sind[10]). Es ist zugleich eine Anwendung des noch umfänglicheren metaphysischen Grundsatzes, dass die Bestimmung dem dafür Bestimmten gewisse Notwendigkeiten auferlegt[11]).

Schon aus diesen bereits oben kurz erwähnten Begriffen Bonaventuras geht hervor, dass er für die strenge Einheit der Form nicht in Anspruch genommen werden kann. Es leuchtet aber aus ihnen zugleich der Schein einer Auffassung der Formen als wirklicher Dinge heraus. Derselbe wird sehr vermindert, wenn man näher prüft, wie sich Bonaventura die Mehrheit der Wesensformen

[1]) II, 13. 2. 1. ad 5, mit anderen Worten, dass er immer mehr wird, immer weniger werden kann. — [2]) II, 13. 2. 2. op. 5. — [3]) II, 15. 1. 2. op. 4. — [4]) III, 22. 1. 1. ad 3; IV, 49. II S. I, 2. l. c. — [5]) Vgl. oben betr. Anklänge an den extremen Realismus. — [6]) II, 26. 1. 4. c. — [7]) II, *De An.* c. 2. 414 b 20 sqq. 415 a 1—13. — [8]) II, 9. 1. 3. ad 5. — [9]) II, 15. 1. 2. op. 2; II, 19. 2. 1. f. 3. — [10]) *Met.* VIII, 6. 1045 a. 33. *De An.* II. c. 2. 414 a. 25—27. — [11]) II, 17. 2. 1. op. 3.

denkt. Das kann man tun, indem man untersucht, wie im einzelnen die Dinge werden. Es ergibt sich dabei, dass die Seinsbestimmung ein fortschreitender Prozess ist, in welchem in dem Substrat nach und nach formierende Prinzipien sich auswirken, von denen jedes nur einen Teil der Seinsbestimmungen des Dinges verursacht. Aus jenem ersten Urstoffe entwickeln sich zunächst die vier Elemente[1]). In ihnen erlangt der unvollständig formierte Urstoff erst seine Vollendung und zwar in verschiedener Weise, durch eine in genauer Proportion stehende, verschieden starke Verdichtung[2]). Darum können sich dann auch die Elemente in einander verwandeln[3]), das eine kann aus dem andern werden. Die eine Seinsbestimmung verschwindet alsdann, und die andere Elementarform tritt hervor. Es ist dies der einzige Fall, in welchem bei Bonaventura jener Satz des Aristoteles durchaus zur Geltung kommt, dass die Beraubung der einen Form die Hervorbringung einer anderen mit sich bringe. Es ist eben hier keine Weiterentwickelung, sondern eine wirkliche Verwandlung zu beobachten. Dort, wo sich das Sein gesetzmässig weiter entwickelt, kommt jener aristotelische Satz bei Bonaventura nicht so streng zu seinem Rechte[4]). Die Uebereinführung einer neuen Form zu schon vorhandenen bedeutet bei ihm durchaus nicht, dass die alte darum schwindet oder nur noch als blosse Möglichkeit zurückbleibt. Im Gegenteil, sie bleibt als Wirklichkeit. Bei der Auflösung gilt dann wieder halb und halb jener aristotelische Satz. Die spätere Form schwindet, d. h. sie tritt in die blosse Möglichkeit zurück, die frühere, die wohl noch vorhanden, aber unter der späteren mehr oder minder verborgen oder doch unselbständig geworden war, tritt wieder sichtbar und selbständig hervor. Bonaventura gibt interessanter Weise auch den Grund an, warum unter den Elementen keine Weiterentwickelung, sondern jene wirkliche Verwandlung des einen in das andere stattfinde. Einmal stammen die Elemente alle aus derselben unvollständigen Urform[6]), sind also mit einander verwandt und haben in jener Urform ein Medium,

[1]) IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.

[2]) I, 8. II, 1. 3. ad 4; II, 15. 1. 2. c.

[3]) II, 30. 3. l. c.; IV, 43. 1. 4. c.

[4]) Es ist nicht der Ort zu zeigen, dass dieser Satz auch bei Aristoteles selbst nicht durchgeführt ist. Er ist übrigens einer jener oben erwähnten Sätze, welche aus Aristoteles für die Einheit der Wesensformen angeführt wurden.

[5]) II, 13. div. text.; II, 17. 2. 3. 3.

durch welches hindurch sie sich verwandeln können. Dann aber sind sie eben das eine nicht höheren Wesens als das andere, sondern sind in gleicher Weise elementare, d. h. ursprüngliche Gestaltungen jenes ersten Stoffes; sie stehen alle vier in gleichem Grade von demselben ab[1]). Darum gibt es von dem einen zum anderen hin keine Fortentwickelung, sondern nur eine Verwandlung des einen in das andere. Hierbei ist also von einer Mehrheit der Wesensformen keine Rede. Es kommt nicht zu der einen noch eine andere Elementarform hinzu. Vielmehr wird die eine durch die andere ersetzt. Im elementaren Sein herrscht also ebenso wie im Sein der Geister in gewisser Weise Einheit der Form[2]). Das ist hier hauptsächlich festzustellen. Die Möglichkeit, dass sich die Elemente in einander verwandeln können, hat übrigens bei Bonaventura keine systematische Bedeutung. Sie wird ein einziges Mal flüchtig erwähnt und niemals im System benutzt.

[1]) III, 6. 2. 2. c.

[2]) Jene „erste“ Form erlangt erst in den Elementarformen vollkommenes Sein, kann also mit ihnen zusammen keine Mehrheit der Wesensformen ausmachen.

(Schluss folgt.)

Vorzüge und Schwächen der neueren Untersuchung der Denkvorgänge durch das Aussageexperiment.

Von Prof. Dr. Jos. Geyser in Münster i. W.

Seit 1900 sind aus dem psychologischen Seminar zu Würzburg eine Reihe von experimentellen Untersuchungen über das Denken hervorgegangen, die in besonderer Weise das Interesse derjenigen Psychologen erregen müssen, welche die Ergebnisse der modernen Forschung mit den Prinzipien und Lehren der Scholastik zu verbinden suchen. Das Objekt nämlich dieser Untersuchungen sind die psychischen Vorgänge, in denen sich Urteil und Begriff realisieren. Nun ist bekannt, dass auch die aristotelisch-scholastische Psychologie darüber bereits bestimmte Lehren ausgesprochen hat. Man sieht aber sofort, dass die scholastischen Lehren über diese geistigen Vorgänge in der Psyche des Menschen naturgemäss weit weniger eine umwälzende Korrektur durch die moderne Experimentalforschung zu befürchten haben, als ihre Lehren über die sinnlichen Erkenntnisvorgänge; denn während bei den letzteren Vorgängen infolge ihrer unmittelbaren kausalen Beziehung zu dem Gebiet des Psychischen das exakte Messen mittels geeigneter Instrumente Sinn und Zweck hat, kann davon bei den geistigen Erlebnissen doch kaum gesprochen werden. Für diese war bisher die introspektive Selbstbeobachtung die erste, wichtigste und auch einzigste Erkenntnisquelle, und wird es auch wohl immer bleiben[1]). Da nun aus dieser Erkenntnisquelle schon Aristoteles seine Kenntnis der Denkvorgänge schöpfte und auch Thomas von Aquin ein Gleiches tat[2]), darf man in der Tat erwarten, dass ihre Anschauungen über die Natur der Denkvorgänge durch die modernen Untersuchungen zwar vertieft und vervollkommnet[3]), aber nicht wesentlich verändert werden können.

[1]) Sie erfährt natürlich eine wesentliche Ergänzung durch die philologische Untersuchung der Entwicklung und der Formen des Ausdrucksmittels unseres Denkens, nämlich der Sprache.

[2]) So beruft sich z. B. Thomas v. Aquin zur Bekräftigung der Lehre, dass an der aktualen Erkenntnis die Phantasie beteiligt sei, ausdrücklich auf das Zeugnis der Selbstbeobachtung: „quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod, quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata." *S. Th.* 1. qu. 84 a. 7. Vgl. qu. 77 a. 4.

[3]) Dass dies in der Tat der Fall ist, haben wir in unserm soeben erschienenen „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" in den Nr. 487—501 gezeigt.

Infolgedessen hat es für die scholastische Psychologie unserer Tage sicherlich grosses Interesse, zu erfahren, zu welchen Ergebnissen die nach modernen Methoden arbeitende und durch scholastische Anschauungen nicht geleitete experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge gelangt ist.

I.

Den Reigen der Untersuchungen eröffnete Karl Marbe[1]). Er betrachtete als Urteil jeden an einem anderen wahrnehmbaren Vorgang (Sätze, Worte, Gebärden), auf den „die Prädikate richtig oder falsch eine sinngemässe Anwendung finden" (9). Um nun solche Vorgänge zu erzielen, bot er als Versuchsleiter seinen Versuchspersonen (Vp.) gewisse Reize dar, die diese mit einer — richtigen oder falschen — Reaktion, z. B. dem Nachsingen eines mit der Stimmgabel angegebenen Tones, beantworteten. Allein, derartige Reaktionen können auch rein assoziativ ausgelöst werden und wurden es auch tatsächlich nicht selten. Natürlich stellen sie dann kein wirkliches Urteil der Vp. dar. Marbe hat dies jedoch ganz vernachlässigt, so dass seine Untersuchungen auf einer unhaltbaren Basis ruhen. Wenn er darum auch zu dem Resultat kommt, der Urteilsvorgang trage keine psychische Besonderheit an sich, so hat er sich doch durch seinen Grundfehler die Berechtigung genommen, von uns eine Revision unserer etwaigen anders lautenden Anschauung über das Urteil zu fordern.

Trotz des unhaltbaren Fundamentes der Marbeschen Untersuchungen ist ihr Resultat doch nicht ohne bestimmenden Einfluss auf den Nachfolger Marbes, H. J. Watt, geblieben[2]). Watt stimmt Marbe darin bei, dass im Urteilsvorgang selbst kein bewusstes Element als charakteristische Besonderheit desselben vorkomme, glaubt aber, dass dennoch dem Urteil etwas Besonderes zugrunde liege. Dem Urteil gehe nämlich das Bewusstsein einer bestimmten theoretischen „Aufgabe" voraus, zu deren Erfüllung man das nachfolgende Urteil bilde. Während dieser Bildung des Urteils sei die Aufgabe selbst unbewusst, beeinflusse aber in diesem Zustande der Unbewusstheit den Vollzug des Urteils. So bestehe die psychische Besonderheit des Urteilsvorganges eben darin, dass er sich unter dem Einfluss einer früher bewusst gewesenen Aufgabe vollziehe.

Das Ergebnis Watts über die am Urteil beteiligten Vorgänge stimmt natürlich für die besonderen Bedingungen, unter denen er Urteile in seinen Vp. hervorrief. Darf es darum aber auch schon ohne weiteres verallgemeinert werden? Aber selbst, wenn man dies für zulässig hält, so gilt doch, dass Watt gerade das eigentlich Wesentliche der Urteile nicht beachtet hat; denn dies besteht offenbar nicht in dem unbewussten psycho-

[1]) Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil. Eine Einleitung in die Logik. Leipzig 1901.

[2]) Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens. Arch. f. d. ges. Psychol. IV 3 (1905), 289—436.

logischen Kausaleinfluss, den die vorgenommene Aufgabe auf die nachfolgenden Vorstellungsverläufe ausübt, sondern in dem beim Vollzug des Urteils besessenen Bewusstsein seiner Geltung, d. h. seiner Erfüllung der Aufgabe. Wer sich z. B. vorgenommen hat, zu einem ihm dargebotenen Begriffswort den Oberbegriff zu suchen, und nun z. B. auf das Reizwort „Ofen" mit „Hausgerät" reagiert, hat nicht schon darum geurteilt, weil jenes Vorhaben in ihm die Reproduktion von „Hausgerät" hervorgerufen hat; denn das könnte auch eine rein assoziative Reaktion sein; sondern er urteilt erst in dem Moment, wo er sich bei der Vorstellung des reproduzierten Begriffswortes „Hausgerät" ihrer Geltung bewusst ist, nämlich wo er meint, dieser Begriff leiste das, wozu er ihn gebrauche. Wenn die Vp. dieses Geltungsbewusstsein nicht zu Protokoll gegeben haben, so haben sie es entweder tatsächlich nicht erlebt oder es nicht beachtet. Im ersten Falle haben sie nicht wirklich geurteilt, und können daher auch für das Problem überhaupt nicht in Frage kommen. Im zweiten Falle bestätigen sie nur die alte Wahrheit, dass der Mensch in der Selbstbeobachtung oft gerade das an einem Vorgange nicht beachtet, was das Entscheidende an ihm ist. Das Wesen der Urteilsvorgänge ist somit durch Watt keineswegs erschöpfend aufgeklärt worden. Verdienstlich aber sind seine Untersuchungen in dem, was sie über den langwährenden und unterbewusst wirksamen Kausaleinfluss, den „Aufgaben" auf die Bewusstseinsbewegung ausüben, experimentell sicher gestellt haben.

Narziss Ach hat die zuletzt genannte Erscheinung unter dem Begriff von „determinierenden Tendenzen" mittels sehr exakter Methoden weiter untersucht [1]). Dass er sie dabei mehr im Zusammenhang mit der Willenstätigkeit als mit den Denkvorgängen betrachtete, entspricht ihrer Natur. Immerhin fallen bei Ach nicht unwesentliche Streiflichter auch auf die Denkprozesse. Im Punkte des kausalen Einflusses der „determinierenden Tendenzen" auf die Vorstellungsbewegung fügen sie den Wattschen Resultaten kein neues Licht hinzu, wohl aber erhellen sie eine andere Seite an den Denkvorgängen, nämlich das Denken in Begriffen.

N. Ach weist eine weitgehende Beteiligung der „Bewusstheiten" am Denken nach. Die „Bewusstheit" definiert er als „Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens" (210). Er versteht also darunter die Tatsache, dass sich in uns mit der Perzeption der Worte ein klares Wissen ihrer Bedeutung verbindet, ohne dass uns doch diese Bedeutung selbst als Vorstellungsinhalt gegenwärtig wäre. Offenbar stossen wir hier auf jene Erkenntnisinhalte, welche die scholastische Psychologie als *species intelligibiles* bezeichnet [2]). Diese unanschaulich gegebenen Wissensinhalte fasst

[1]) Ueber die Willenstätigkeit und das Denken. Eine experimentelle Untersuchung. Göttingen 1905.

[2]) Vgl. in unserem „Lehrb. d. allg. Psychol." Nr. 551 f.

aber Ach nicht so auf, wie die Scholastik es tat. Während nämlich diese die *species intelligibiles* als eigenartige, von allen *species sensibiles* dem Sein und dem Wesen nach verschiedene Inhalte in der Seele betrachtete, sucht N. Ach den realen Inhalt des sich an das perzipierte Wort anlehnenden Wissens in einer von ihm ausgehenden Anregung bestimmter Reproduktionstendenzen. Es entsteht bei Perzeption des Wortes eine Tendenz in der Seele, gewisse mit demselben assoziativ verbundene Sachvorstellungen zu reproduzieren. Diese Tendenz gelangt nicht zur vollen Verwirklichung, sondern macht vorher Halt, indem sie als ihren Bewusstseinsreflex das „unanschauliche Wissen", die „Bewusstheit" erzeugt. Hierbei finden mehrere Arten von Abstraktion unter den vielen an das gleiche Wort sich anknüpfenden Reproduktionstendenzen statt. Zunächst eine „assoziative Abstraktion", indem durch die in der Erfahrung häufiger wiederkehrenden Verbindungen gewisser Vorstellungen die selteneren und zufälligen Assoziationen derselben unwirksam gemacht werden. Ausserdem wirkt bei der Regulierung der Reproduktionstendenzen auch eine „determinierte Abstraktion" mit. Geht die assoziative Abstraktion bei dieser Regulierung „rein automatisch" vor sich, so erfolgt die „determinierte Abstraktion" dagegen unter dem kausalen Einfluss absichtlich hervorgerufener determinierender Tendenzen. Ausdrücklich hebt Ach hervor, dass diese Abstraktionsprozesse zusammen mit der durch sie unter den Reproduktionstendenzen der Vorstellungen und Wörter geübten Selektion das psychische Substrat der „abstrakten Vorstellungen" oder Begriffe bildeten. Gewiss ist nun dieses Ergebnis von der bekannten Lockeschen Auffassung der abstrakten Vorstellungen nicht unwesentlich verschieden, ist aber doch keineswegs mit der scholastischen Auffassung der *species intelligibiles* identisch. Natürlich vermag aber dieser Umstand allein noch keineswegs etwas gegen oder für die Richtigkeit der Achschen Erklärung der psychischen Existenzweise der Begriffe zu entscheiden. Hier müssen vielmehr neue nachprüfende und erweiternde Untersuchungen hinzukommen, die sich namentlich auf die Analyse unseres Wissens übersinnlicher Begriffe, wie Wahrheit, Substanz, Zweck, Gott, Seele usw., zu erstrecken haben.

Die bisher besprochenen Untersuchungen des Denkens führte Aug. Messer weiter[1]). Seine Arbeit ist die psychologisch ertragreichste. Obwohl Messer im allgemeinen den Einfluss der determinierenden Tendenzen bestätigen konnte, fand er doch auch bemerkenswerte Ausnahmen, indem mitunter den Vp. ein Wort zum Bewusstsein kam, durch dessen Aussprechen sie ihre Aufgabe gelöst haben würden, während sie gleichwohl keine Tendenz zum Aussprechen desselben empfanden (69). Uns erscheint dies als ein deutlicher Fingerzeig dafür, dass Watt in der Tat in der „unbewussten Wirksamkeit der Aufgaben" das Wesentliche des Urteils zu Unrecht

[1]) Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Archiv f. d. ges. Psychol. VIII 1. u. 2. (1906), 1—224.

gesucht hat [1]). Denn jene Vp. reagierten in den besagten Fällen offenbar darum nicht mit dem betreffenden Worte, weil sie die geforderte logische Beziehung der stattgefundenen Reproduktion zum Reizwort noch nicht erkannten. Deshalb ist die Erkenntnis und Anerkenntnis der logischen Beziehung dasjenige Moment, welches dem inneren Vorgang für den, der ihn vollzieht, Urteilscharakter verleiht. Dies hat denn Messer auch ausdrücklich in den weiteren Protokollen der Vp. bestätigt gefunden, und ist so über Watt in der Deutung des Urteils einen wesentlichen Schritt hinausgekommen.

Bezüglich der „Bewusstheiten" scheint Messer einer ähnlichen Anschauung wie N. Ach zu huldigen. Auch er findet, dass wir von den Begriffen meist ein unanschauliches Wissen besitzen, indem sich an das Bewusstsein des Wortes oder einer gewissen Einzelvorstellung eine „Intention" des eigentlich gemeinten Wissensinhaltes anknüpft. Entwickelt sich dieser unanschauliche Wissensinhalt in seinen einzelnen Elementen zu anschaulichen Vorstellungen — was dann zu geschehen pflegt, wenn sich dem logischen Gebrauch des betreffenden Wissens Hemmungen entgegenstellen —, so identifizieren wir das jetzt als Bedeutungsvorstellung Gegebene mit dem von Anfang an von uns Intendierten. Messer vergleicht dieses Verhältnis mit B. Erdmanns Unterscheidung des unformulierten und formulierten Denkens [2]). Im übrigen lehnt er es ab, sich über die Natur der dem Wissen zu grunde liegenden unbewussten Vorgänge näher zu äussern (20). Für die scholastische Lehre der *species intelligibiles* kann er sicherlich nicht als Zeuge genannt werden.

Anders müssen wir über Karl Bühler, den jüngsten Erforscher der Denkvorgänge urteilen [3]). Im Mittelpunkt seiner Untersuchungen der Denkerlebnisse stehen in gewissem Sinne die Achschen „Bewusstheiten". Sie kehren bei ihm unter dem Begriff der „Gedanken" wieder. Er bestimmt sie als die „letzten Erlebniseinheiten der Denkerlebnisse" und als einfache Erlebnisse, insofern sich an ihnen keine Bestandteile, sondern nur noch Momente unterscheiden liessen. Passt nun schon diese Beschreibung der „Gedanken" ganz zum Charakter der *species intelligibiles*, so gilt dies vollends von der Behauptung Bühlers, diese „Gedanken" seien seelische Tatsachen von originaler Eigenart, die auch ohne Verbindung mit Worten oder anschaulichen Vorstellungen oder auch nur den unbewussten Erregungen dieser Gebilde fest bestimmte, klare Wissensinhalte darstellten.

[1]) Ferner möchten wir diese Erscheinung auf Hemmungen zurückführen, die teils der Ermüdung, teils dem von der Uhr des Versuchsleiters ausgehenden Drängen der Vp. nach möglichst rascher Erledigung der Aufgabe entsprungen sein mögen.

[2]) Vgl. Logik I² (Halle 1807) § 2 f.

[3]) Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Arch. f. d. ges. Psychol. IX 4 (1907), 297—365.

Dies ist offenbar genau das, was sich die Scholastik unter den *species intelligibiles* oder den *conceptus mentis* dachte; denn wenn sie auch mit Aristoteles das Axiom annahm: intellectus nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, so betrachtete sie doch die phantasmata nicht als innerliche Bestandteile der psychischen Begriffsexistenzen, sondern nur als Instrumentalursachen bei der geistigen Erzeugung der in sich selbst vorstellungsfreien *conceptus mentis*. Also haben wir ein Recht, die Bühlerschen „Gedanken" mit den *species intelligibiles* der Scholastik zu identifizieren.

II.

Ich selbst habe seit jeher mich für die von allen Wörtern und Anschauungsbestandteilen abgetrennten *species intelligibiles* lebhaft interessiert. Wenn, sagte ich mir, solche Gebilde wirklich in unserer Seele existieren, so muss es mir möglich sein, sie in meinem Bewusstsein aufzufinden und zu beobachten. Jedoch gelang mir dies nicht. Versuchte ich z. B. den Begriff der Substanz oder der Seele rein zu denken, indem ich mich bemühte, von dem Wort und jeder sich hinzudrängenden sinnlichen Vorstellung gänzlich abzusehen, so blieb mir nichts übrig. Allerdings behielt ich das Bewusstsein, zu wissen, was ich mit diesen Worten meine. Sobald ich aber nachdrängte und mir dieses „Wissen" klar zu machen suchte, ertappte ich mich sofort dabei, dass ich mir den Sinn der Worte in einer sprachlichen Definition vergegenwärtigte. Ich stand also im Grunde noch auf demselben Fleck; hatte ich ja doch nur das erste Wort durch andere ersetzt. Natürlich knüpfte sich auch an diese anderen Worte ein Wissen, dessen Natur ich darum wieder nachforschte. So fand ich zuletzt die endliche Befreiung von der Ersetzung der einen Worte durch andere darin, dass ich zu den sinnlichen Anschauungserlebnissen meiner äusseren und inneren Erfahrung und zu gewissen von mir an denselben vollzogenen logischen Prozessen gelangte. Daraus schloss ich, der Sinn der Begriffswörter ruhe nicht in besonderen abgeschlossenen geistigen Gebilden, sondern in den Anschauungserlebnissen und der Gesamtheit der von uns an und mit denselben vorgenommenen logischen Prozesse. Nach dieser Auffassung habe ich in meinem soeben fertig gewordenen „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" die Lehre von der psychischen Natur der Begriffe entwickelt und mich dabei bemüht, die der Begriffsbildung dienenden logischen Vorgänge darzulegen (Nr. 487—505 und 548—552). Mein Resultat ist, dass wir in der Tat in den Begriffen unanschauliche, abstrakte und allgemeine Erkenntnisinhalte besitzen, und dass somit die Lehre der *species intelligibiles* nach dem, was an ihr gegenüber dem Sensualismus das Wesentliche ist, auf Wahrheit beruht.

Das Kapitel über die „Psychologie der Begriffe" hatte ich bereits dem Druck übergeben, als mir der Herausgeber des „Archivs" gütigst die Aushängebogen der Bühlerschen Arbeit überliess. Natürlich sah ich sofort,

dass diese Arbeit zu gunsten der vollen scholastischen Lehre der *species intelligibiles* sprach. Trotzdem ich es nun gewiss immer gern akzeptiere, wenn sich in der modernen Forschung die Bestätigung alter Anschauungen findet, so war ich doch nicht geneigt, mich auch jetzt dieser Freude hinzugeben. Die Methode Bühlers hielt ich nicht für einwandfrei, und die Folgerungen, die er zog, schienen mir durch die Protokolle seiner Vp. nicht genügend begründet zu sein. Im besonderen fiel mir eines auf. Die von Marbe, Watt, Ach, Messer und Bühler angewandte Methode ist bei allen im wesentlichen, nämlich in der nachher zu besprechenden eigenartigen Benutzung der Selbstbeobachtung der Vp., die gleiche. Allen Versuchsleitern haben auch dieselben Vp. gegenübergestanden. Diese waren mit den Ergebnissen der vorhergegangenen Versuche wohl vertraut und huldigten alle derselben Richtung. Da ist es doch nun merkwürdig, wie die Protokolle immer reichhaltiger werden, und die Aussagen fast genau dort fortfahren, wo sie beim vorigen Versuchsleiter aufhören. Ist hier jede Suggestion vermieden? Widerlegen die Bühlerschen Versuchsergebnisse durch die extreme Anschauung, zu der sie als die letzten gelangt sind, nicht schliesslich selbst die Richtigkeit dieser Versuche? So fügte ich denn dem Referat, das ich über die Experimente Bühlers meinem Lehrbuch in einer Anmerkung noch einfügen konnte, den Satz hinzu: „dass mit ihnen das letzte Wort in dieser Sache gesprochen sei, glauben wir nicht" (418). Diese Voraussage hat sich unerwartet schnell erfüllt: denn es dauerte nicht lange, so nahm Wundt zu diesen experimentellen Untersuchungen des Denkens Stellung[1]). Ehe wir aber darüber berichten können, müssen wir kurz das Besondere an der in Würzburg geübten neuen Methode der Selbstbeobachtung schildern.

III.

Wenn des alten Cartesius Satz: Longe satius est de nullius rei veritate quaerenda umquam cogitare, quam id facere absque methodo[2]) — irgendwo Geltung hat, so gewiss auf dem Gebiete der Psychologie. Naturgemäss zerfallen nun alle Methoden der psychologischen Forschung in solche der Selbstbeobachtung und der Fremdbeobachtung, und von diesen kann uns die zweite, da wir ja Seelisches nur in unserem eigenen Bewusstseinsinhalt unmittelbar zu erkennen vermögen, nichts nützen, wenn ihr nicht die erste vorausgegangen ist. Ganz besonders unentbehrlich ist die Selbstbeobachtung für die Erforschung der Denk- und Willensvorgänge.

Die Beobachtung innerer Vorgänge bedeutet mehr als ein passives Dahinleben in denselben. Sie erfordert die Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Verlauf und die Umgebung des Vorganges, um die Phasen

[1]) Ueber Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens. Psychol. Stud. III 4 (1907), 301—360.

[2]) Regulae ad directionem ingenii (Leipzig 1907) reg. IV. p. 10.

desselben, die ihn bedingenden Prozesse und die ihm entspringenden Folgen genau zu erkennen und getreu und fest dem Gedächtnis einzuprägen. Um dieses Ziel erreichen zu können, muss der zu beobachtende Vorgang eine gewisse Zeit zu seiner Entwickelung gebrauchen und muss vor allem als ganz der gleiche Vorgang öfters wiederholt und der Aufmerksamkeit desselben Beobachters dargeboten werden können: denn nur dann ist es möglich, die Bedingungen des Vorganges planmässig zu variieren, um daraus ihre Bedeutung für denselben zu ersehen. Schliesslich gehört noch zu einer guten Beobachtung, dass derselbe Vorgang von verschiedenen Beobachtern wahrgenommen werden könne, damit die Ergebnisse gegenseitig kontrolliert werden.

Die Erfüllung der eben ausgeführten Bedingungen ist in der Selbstbeobachtung ausserordentlich schwierig. Schon Kant hat auf diese Schwierigkeiten mit bemerkenswerter Klarheit hingewiesen[1]). Wir wollen davon nur die wesentlichste hier hervorheben. Um einen bestimmten Denkvorgang, z. B. das stille Addieren von $281 + 957$, zu beobachten, muss ich erstens diesen Vorgang selbst achtsam ausführen und soll zweitens *zugleich* auch dieses mein Tun selbst achtsam verfolgen, um mir seine Entwickelung genau zu merken. Demnach soll ich zu gleicher Zeit *zwei* geistige Leistungen vollbringen, und was mehr ist, ich soll sie in der Weise vollbringen, dass ich dabei meine Aufmerksamkeit teile und den einen Teil durch den andern beobachte.

Geht dies überhaupt? Schon Comte erklärte, das Ich könne sich nicht in ein handelndes und ein beobachtendes Subjekt spalten, und auch Wundt schreibt kategorisch[2]): „Es gibt keine Verdoppelung der Richtung unserer Aufmerksamkeit weder im Traume noch im wachen Bewusstsein." So zuversichtlich möchten wir diese Behauptung in dieser Allgemeinheit nicht aufstellen, glauben vielmehr, es bedürfe hier noch genauerer Untersuchungen. Dagegen ist ganz unbedenklich zu sagen, dass die Aufmerksamkeit auf den Verlauf eines aufmerksam vollzogenen Denkaktes zum mindesten äusserst schwierig ist und normalerweise seinen Vollzug hemmt und stört. Diese Hemmung wäre angesichts des durch die Selbstbeobachtung angestrebten eigentlichen Zieles nicht besonders schlimm, wenn sie lediglich in einer Verlängerung der vom Denkvorgang zu seiner Entwickelung gebrauchten Zeit bestünde. Ja, man könnte dies sogar, weil man dadurch die einzelnen Phasen des Prozesses besser zu durchschauen vermöchte, als einen erstrebenswerten Vorteil ansehen. Allein, jene Störung durch die beobachtende Aufmerksamkeit greift in der Regel weiter. Sie verändert den Vorgang und bewirkt so, dass das, was wir tatsächlich beobachten, nicht das ist, was wir beobachten wollten. „Die Beobachtung

[1]) Metaphys. Anfangsgründe d. Naturw.[3] (1800). Vorrede XI.

[2]) A. a. O. 331.

verstellt und alteriert an sich schon den Zustand des Beobachteten", sagt Kant[1]). Ist dem aber so, dann scheint die genaue Selbstbeobachtung ein Ding der Unmöglichkeit zu sein; und wenn dies, dann sind konsequent auch alle Hoffnungen, die man auf die Fremdbeobachtung baut, eitel.

Hier setzen jetzt die Würzburger Versuche mit ihrer neuen Methode der Selbstbeobachtung ein. Sie gehen von der psychologischen Tatsache aus, dass auf aufmerksam vollzogene seelische Vorgänge kurz nach ihrem Vollzug eine Periode des sogenannten „unmittelbaren Behaltens" folgt. Die Vorgänge sind nicht mehr aktual, sind aber auch noch nicht als unbewusste Dispositionen ins Gedächtnis zurückgesunken, sondern dauern noch mit einer gewissen Aktualität im Bewusstsein nach. Meumann schildert diese Erscheinung so[2]):

„Wenn wir uns von einer andern Person 6—8 Buchstaben vorsprechen lassen und versuchen, diese sogleich aufzuschreiben, so hören wir noch die Klangfarbe ihrer Stimme und das Tempo und die Betonung, mit der sie uns vorgesprochen hat, die Wahrnehmung selbst ist gewissermassen noch nicht verklungen, und auf ihre unmittelbare psychophysische Nachwirkung stützt sich unsere sofortige Wiedergabe der gesprochenen Worte."

Die neue Methode der Selbstbeobachtung verlegt nun die Beobachtung des Vorganges in diese Periode seiner Nachdauer. Das hat natürlich zur Folge, dass der Vorgang selbst durch die Aufmerksamkeit auf ihn nicht mehr verändert werden kann, und es bringt den weiteren grossen Vorteil, dass die beiden verschiedenen Leistungen der Aufmerksamkeit nicht mehr zugleich, sondern nach einander zu erfolgen haben. Dabei sucht sich diese neue Methode zugleich den Einfluss der „determinierenden Tendenzen" zu Nutze zu machen. Davon nämlich, dass sich der Beobachter vor dem Versuch vornimmt, denselben, sobald er stattgefunden, aufmerksam zu protokollieren, erwartet sie einen entsprechenden kausalen Einfluss auf die Vollständigkeit und Treue des unmittelbaren Behaltens.

Die neue Methode der Selbstbeobachtung sucht weiter diese Art der Selbstbeobachtung zum Bestandteil eigentlicher Experimente zu machen. An und für sich steht ja offenbar dem nichts im Wege, dass jemand ohne jeden Apparat von Instrumenten und ohne jeden Verkehr mit irgend einem Versuchsleiter in sich bestimmte Denkvorgänge hervorrufe und sie nach der geschilderten Weise zu beobachten und zu protokollieren suche. Ob man einer solchen Selbstbeobachtung wohl den Namen eines Experimentes zuerkennen wird, da ja zum Experiment Instrumente nicht schlechthin erforderlich sind? Vielleicht wird man es nicht tun, indem man fordert, damit eine Beobachtung ein Experiment sei, müsse sie zum mindesten unter Umständen geschehen, welche die Kenntnis und planmässige Variation der Bedingungen des zu beobachtenden Vorganges gestatten. Diese Er-

[1]) A. a. O.

[2]) Ueber Oekon. und Technik des Lernens (Leipzig 1903) 13.

wägung ist wohl der Grund gewesen, warum bei den Würzburger Versuchen dem Selbstbeobachter ein Versuchsleiter beigegeben wurde, der einerseits ihm die allgemeine und konkrete Aufgabe stellte und andererseits das zu Papier brachte, was der Selbstbeobachter über das von ihm während und nach der Ausführung der Aufgabe in sich Beobachtete anzugeben wusste. Im Grunde ist also diese Rolle des Versuchsleiters eine äusserliche und nebensächliche: denn mit einer planmässigen Variation der Bedingungen des im Selbstbeobachter ablaufenden logischen Geschehens hat sie ja nichts zu tun. Zum mindesten könnte das, was der Versuchsleiter in dieser Hinsicht zu tun vermag, von einem intelligenten Selbstbeobachter auch selbst getan werden. In Wirklichkeit hat in den Würzburger Versuchen der Versuchsleiter aber auch noch eine ganz andere Funktion ausgeübt. Er hat sich nicht damit begnügt, die Aussagen der Selbstbeobachter zu protokollieren, sondern hat dieselben durch Befragen der Selbstbeobachter zu ergänzen gesucht. Nun kann man aber solche Fragen, wenn sie noch in irgend einem Zusammenhang mit dem vom Selbstbeobachter vollzogenen Denkvorgang stehen sollen, gar nicht stellen, ohne darin bestimmte Anschauungen über diese Vorgänge auszudrücken. Selbst die allgemeine Frage: „Haben Sie weiter nichts beobachtet?" lässt durchblicken, das Protokoll sei eigentlich etwas mager, man habe noch ein weiteres Moment erwartet. Damit ist nun aber einer vom Versuchsleiter unwillkürlich ausgehenden suggestiven Beeinflussung des Selbstbeobachters Tür und Tor geöffnet. Auch die grösste Behutsamkeit in der Fragestellung vermag diese Gefahr nicht ganz zu beseitigen. Man beachte, dass auch schon der Selbstbeobachter selbst sich bei der nachträglichen Beobachtung des eben vollzogenen Vorganges Fragen stellt, und dadurch autosuggestive Trübungen hervorruft. Diese werden durch die Fragen des Versuchsleiters nicht vermindert, sondern vermehrt, weil sie die Richtung der Aufmerksamkeit des Selbstbeobachters nach dem Interesse des andern bestimmen. Aus diesen Gründen kann man die Würzburger Form, die Selbstbeobachtung der Denkvorgänge unter den Einfluss eines beim Versuch gegenwärtigen und den Selbstbeobachter nach seinen Innenerlebnissen befragenden Versuchsleiters zu stellen, nicht als methodisch einwandfrei bezeichnen.

Von diesem zweiten Teile der Würzburger Methode muss aber ihr erster und eigentlicher Teil, die Verlegung der Selbstbeobachtung in die Periode der unmittelbaren Nachdauer des Vorganges, wohl unterschieden werden; denn wenn auch die Beteiligung des Versuchsleiters zu beanstanden ist, so könnte darum der erste Teil der Würzburger Denkexperimente doch vortrefflich sein. Allein, so unbedingt lässt sich auch das nicht behaupten. Gewiss bedeutet diese Form der Selbstbeobachtung einen erheblichen Fortschritt gegen den Versuch unmittelbarer Selbstbeobachtung. Sie schliesst aber zwei wesentliche Voraussetzungen ein: erstens dass wirklich noch der

gesamte Vorgang in der Nachperiode dem Bewusstsein gegenwärtig bleibt, und zweitens dass durch das Durchsuchen des noch gegenwärtigen inneren Bildes durch die Aufmerksamkeit keine Linien in demselben verschoben, keine Lichter zu ihm hinzugesetzt werden. Nehmen wir zu diesen Voraussetzungen noch die Gefahren der Autosuggestion, so dürften wir der neuen Form der Selbstbeobachtung kein Unrecht tun, wenn wir auch in diesem Punkte vor allzu grosser Zuversicht warnen. Ein Allheilmittel gegen die Nöten, unter denen die Selbstbeobachtung leidet, gibt es überhaupt nicht. Die verschiedensten Methoden müssen einander ergänzen und korrigieren. Von der Würzburger Methode im besonderen meinen wir, sie dürfe erst dann mit dieser Beobachtung der Denkvorgänge fortfahren, wenn sie zuvor durch eingehende Untersuchungen über das Verhältnis des nachdauernden Vorganges zu diesem selbst hinsichtlich der Vollständigkeit und Treue bestimmte und exakte Kenntnisse gewonnen habe. Auch möchte es wohl nicht ohne Vorteil sein, Versuche dahin anzustellen, ob nicht doch durch Uebung eine direkte Beobachtung einfacherer Denkvorgänge erzielt werden könne.

IV.

Es erübrigt noch, dass wir mit wenigen Worten auf die Kritik eingehen, die von Wundt an den „Ausfrageexperimenten", wie er die Würzburger Untersuchungen bezeichnet, geübt wird[1]). Für eine experimentelle Untersuchung stellt Wundt vier Grundregeln auf: 1. der Beobachter muss selbst den Eintritt des Ereignisses bestimmen können: d. h. er darf durch dasselbe nicht überrascht werden; 2. er muss den Verlauf des Vorgangs mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgen; 3. die Beobachtung muss unter den gleichen Umständen wiederholt werden können; 4. es muss eine planmässige Variation der Bedingungen nach Stärke und Qualität möglich sein (308). Können alle vier Regeln erfüllt werden, so ist das Experiment ein vollkommenes; ist es nach Lage der Sache nicht möglich, allen Regeln zu genügen, so haben wir ein unvollkommenes Experiment; wird keiner Regel entsprochen, so steht ein „Scheinexperiment" vor uns. Das letztere ist von den Ausfrageexperimenten zu urteilen. Zunächst nämlich überraschten sie den Beobachter; denn der Versuchsleiter (C. Bühler) bot ihm zum Objekt seines Nachdenkens Sentenzen dar, die nicht nur ein sehr kompliziertes logisches Gefüge in sich schlossen, sondern auch seine Gedanken plötzlich in ein ganz anderes Gebiet führten. Deshalb erzeugten diese Experimente den störenden Faktor der Ueberraschung. Gegen die zweite Regel verstiessen diese Experimente dadurch, dass sie dem Beobachter die unmögliche Leistung zumuteten, den Vorgang aufmerksam auszuführen und

[1]) A. a. O. Es ist auffällig, dass Wundt nur die Arbeiten von Marbe, Ach und Bühler berücksichtigt, dagegen die im „Archiv für die gesamte Psychologie" veröffentlichten bedeutenden Arbeiten von Watt und Messer nicht zu kennen scheint.

ihn zugleich zu beobachten. Auch störten sie den Vorgang durch das Drängen des Versuchsleiters mit der Uhr. Eine Wiederholung der gleichen Denkerlebnisse war und ist darum ausgeschlossen, weil der repetierte Vorgang notwendig mit der Erinnerung an den ersten verbunden wäre, und infolgedessen anders verlaufen muss. Auch die vierte Regel musste prinzipiell unerfüllt bleiben, weil jede Aufgabe, die der Versuchsleiter stellte, dem gedanklichen Inhalt nach für den Beobachter ein völlig neuer Vorgang war, und es auch sein musste, wenn kein Wiedererkennungserlebnis entstehen sollte. Also sind diese Experimente nur „Scheinexperimente". Sie stellen sogar durch die Störungen, die sie einführen, die Selbstbeobachtung unter „erschwerende Bedingungen" und begünstigen durch ihre suggestiven Wirkungen „mehr die Selbsttäuschung als die Selbstbeobachtung" (343).

Man wird gewiss nicht verkennen, dass die von Wundt erhobenen Ausstellungen manches Berechtigte enthalten. Wenn man aber das beachtet, was Wundt über die Nichterfüllung der zweiten Regel im Ausfrageexperiment bemerkt, so wird man hinzufügen müssen, Wundt habe gerade das Wesentliche an den Ausfrageexperimenten, worin auch der mit ihnen gemachte Fortschritt gründet, nämlich das prinzipielle Verlegen der Selbstbeobachtung in die Nachperiode des eigentlichen Vorganges, nicht gewürdigt. Allerdings berührt Wundt das „nachträgliche Ausfragen nach dem Experiment" und macht dagegen, unter Hinweis auf die bekannten Versuche W. Sterns, die Lückenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der Erinnerung geltend. Allein, jene Würzburger Untersuchungen wollen sich eben nicht auf die Erinnerung, sondern auf das unmittelbare Behalten der aufmerksam vollzogenen Denkvorgänge stützen und suchen ferner dieses Behalten durch Verwendung der „determinierenden Tendenzen" wesentlich zu vervollkommnen. Ob die Würzburger Experimentatoren zu dieser Hoffnung berechtigt sind, ist eine Sache, die jedenfalls in Erwägung gezogen werden muss, nicht aber, wie es Wundt tut, einfach ignoriert werden darf. Daher wird Wundt den Würzburgern nicht völlig gerecht.

Im Hinblick auf die Aufstellungen C. Bühlers über die wort- und anschauungslosen „Gedanken" bemerkt Wundt nicht ganz unrichtig, das Ergebnis sei also: „Die Beobachter haben überhaupt nichts beobachtet" 344). Auch setzt er diese „Gedanken", ähnlich wie wir es oben getan, in Parallele mit der scholastischen Annahme der *species intelligibiles*. Eine Empfehlung dieser „Gedanken" sieht Wundt darin natürlich nicht. Doch passiert es ihm selbst dabei, dass er — wohl durch das Adjektiv *purus* verleitet — immerfort von dem *„actus purus"* der Scholastik spricht, während es sich natürlich nicht um den metaphysischen Gottesbegriff der Scholastik, sondern um ihre psychologische Ansicht von der Natur der Begriffe, also um die *species intelligibiles* handelt.

Positiv führt Wundt aus, nach seiner Ansicht müsse die Untersuchung der Denkvorgänge in einer Verbindung individual- und völkerpsychologischer

Betrachtung bestehen, und so müsse allerdings die philologische Erforschung der Formen und Gesetze der Sprachentwickelung durch die subjektive Methode der Selbstbeobachtung der Denkvorgänge vorbereitet und unterstützt werden. Bezüglich der letzteren erklärt Wundt, seine Methode sei, die Denkvorgänge nicht willkürlich hervorzurufen und während ihres Ablaufs aufmerksam zu beobachten, sondern „nach der altbewährten Regel zu verfahren, das spontan Erlebte nach seinem Ablauf so gut wie möglich ins Gedächtnis zurückzurufen" (349). Allein, dagegen können die Würzburger Experimentatoren mit Recht geltend machen, dass auf ein solches Verfahren die Ausstellungen Wundts mit doppelter Wucht zurückfallen, und dass jedenfalls ihre Methode, die Selbstbeobachtung nicht in die Periode der Erinnerung, sondern des unmittelbaren Behaltens zu legen und sie durch die determinierenden Tendenzen zu unterstützen, eine weit grössere Zuverlässigkeit verbürge als die Wundtsche.

Die eigene Ansicht, die Wundt über die „Gedanken" aus seinen Selbstbeobachtungen gewonnen hat, ist die folgende: Ehe wir den Gedanken sprachlich und anschaulich in seine Einzelheiten zerlegen, ist er uns bereits als Gesamtvorstellung gegeben, die ein bestimmtes Totalgefühl in uns hervorruft. Dieser Gedanke ist aber nichts Unbewusstes, sondern ein Ganzes aus einer Reihe durch logische Beziehungen verknüpfter sprachlicher und anschaulicher Vorstellungen. Nur befinden sich diese einzelnen Vorstellungen noch im Halbdunkel des Bewusstseins. Nach und nach werden sie von der Aufmerksamkeit in den Blickpunkt des Bewusstseins gehoben, d. h. apperzipiert. Alle weiteren Untersuchungen der Gliederungen, Formen und Beziehungen der Gedanken müssen an den Gedankenausdruck in der Sprache anknüpfen.

Die Wichtigkeit der philologischen Spracherforschung für die Ergänzung der Logik und Psychologie des Denkens wollen wir gewiss nicht bestreiten. Allein, was das Urteil seinem allgemeinen Wesen nach sei, kann uns weder von der Sprachphilologie noch von der Psychologie gesagt werden. Darüber uns zu belehren, ist vielmehr nur die Logik kompetent. Diese ergründet analytisch, welche allgemeinen Eigenschaften und Forderungen im Begriff einer Erkenntnis eingeschlossen sind, die inhaltlich auf einen Gegenstand bezogen wird[1]). Erst, wenn dies ergründet ist, beginnt die Aufgabe der Psychologie und Philologie des vorstellenden und sprachlichen Denkens. Diesen Wissenschaften liegt es ob, zu untersuchen, wie sich das allgemeine Wesen des Urteils in den konkreten Urteilsakten realisiert. Ohne eine solche gegebene feste Grundlage ist das psychologische Suchen nach den charakteristischen Besonderheiten des Urteils ein Herumtappen im Dunkeln, oder der verschleierte Versuch einer nachträglichen Bestätigung seiner Vorurteile.

[1]) Ueber diese Form der Erkenntnis vergleiche man in unserem „Lehrb. d. allg. Psychol." Nr. 477 f.

Zur Aequipollenz der Urteile.

Von Dr. Jos. C. Renner in Tepl.

I.

Schon vor Jahren konnte ich mich mit der Contrapositio bei der Conversio nicht befreunden, indem sie mir völlig unrichtig zu sein schien.

Da nun auch das neueste, gewiss ausgezeichnete philosophische Werk: *Institutiones philosophicae* auctore C. Willems die Contrapositio, wie sie gewöhnlich erklärt wird, beibehält, so möchte ich meine Bedenken gegen diese gewöhnliche Auffassung der Contrapositio dagegen vorlegen. Als Beispiel für a gelte: Omnis homo est animal. Man nimmt nun S und P als terminos infinitos, indem man beiden non voraussetzt, und kehrt beide Extrema um. Als neuen Satz erhält man: Omne (non animal) est (non homo). Dieser Satz ist aber ganz falsch.

Denn da brutum auch (non homo) ist, so wäre: Omne (non animal) est brutum.

Es ist dieser Vorgang nicht bloss unrichtig, sondern auch unverständlich. Denn mit welchem Rechte nehme ich S und P als terminos infinitos? Oder ist Omnis homo est animal = Omne (non homo) est (non animal)? Gewiss nicht! Denn setze ich für non homo = brutum, so erhielte ich: Omne brutum est (non animal) = Omne brutum non est animal (!). Ausserdem müsste ich hier umkehren: Aliquod (non animal) est (non homo), eine einfache Umkehrung wäre undenkbar.

II.

Ich pflege daher bei asto so vorzugehen:

1. für a: omne S est P = omnis homo est animal. Dies verwandle ich ine S non mon est (non P) = omnis homo non est (non animal). Diese Aenderung ist gestattet; dadurch aber erhalte ich einen allgemeinen verneinenden Satz = e, bei dem die einfache Vertauschung (nach simpliciter fieri convertitur) erlaubt ist. Man erhält daher folgenden unanfechtbaren Satz: Omne (non animal) non est homo = Quidquid non est animal, neque homo esse potest. Dieser Vorgang ist 1. leicht verständlich, 2. vollkommen richtig.

2. Dasselbe gilt für o. Aliquis homo non est philosophus. Der Sinn wird nicht geändert, wenn das non zum P gesetzt wird. Daher: Aliquis homo est (non philosophus).

Da dieser Satz nun als i erscheint, kann er einfach umgekehrt werden. Daher: Aliquis non philosophus est homo.

3. Ein Wiener machte mir den Einwand, dieser Vorgang sei ebenso falsch wie die Contrapositio vulgaris bei a. Denn da auch brutum ein non philosophus sei, so würde der Satz lauten: Aliquod brutum est homo. Allein non philosophus heisst homo, qui non est philosophus; man darf nicht vom significatum materiale proximum auf ein remotum übergehen. Daher setze man genauer: Aliquis homo est homo, qui non est philosophus, denn das ist ja der eigentliche Sinn.

NB. Auch inbezug auf die Aequipollentia (Gleichwertigkeit der Aussagen) möchte ich bemerken:

1. Die Regel: „Prae contradic, post contra, prae postque subalter" hat zunächst mit der Gleichwertigkeit nichts zu schaffen; denn diese Regel gibt an, wie man von einer Aussage das Gegenteil (Contradictorium), den Gegensatz (contrarium), endlich die über- oder untergeordnete Aussage bilden kann. Der ursprüngliche Satz und die neugebildeten Sätze sind aber offenkundig nicht gleichwertig.

2. Die Gleichwertigkeit besteht vielmehr darin, dass Aussagen, welche mit verschiedenen Worten gegeben sind, denselben Sinn haben.

Wenn daher auch S und P dasselbe ist, eine Verschiedenheit im Ausdrucke muss doch vorliegen. Die Gleichwertigkeit hat somit nachzuweisen, dass z. B. folgende Sätze denselben Sinn haben:

a. Omnis homo est mortalis = Nullus homo non est mortalis = Non aliquis homo non est non mortalis usw.

b. Necesse est, S esse P = Impossibile est, S non esse P = Non possibile est S non esse = Non contingens est, S esse P usw.

c. S semper est P = S non aliquando non est P = S numquam non est P.

Dies kann in folgender Weise erklärt werden:

Ausgangspunkt: z. B. Omne S est P und Nullum S est P sind Gegensätze. Wendet man nun die Regel post contra an, so erhält man:

(1) Omne S non est P = Nullum S est P und

(2) Omne S est P = Nullum S non est P; d. h. ich habe nun eine Aussage so verwandelt, dass sie mit ihrem Gegensatze gleichwertig geworden ist, also sind nun diese beiden Aussagen in (1) oder in (2) gleichwertig.

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Von Dr. G. Heymans. Leipzig, J. A. Barth. gr. 8. 378 S. ℳ 8,40.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe „nachzuweisen, dass und wie die empirische, besonders in der Naturwissenschaft geübte und ausgebildete Forschungs- und Beweismethode, wenn man sie auf ein umfassenderes Tatsachenmaterial, als der Naturwissenschaft zu Gebote steht, anwendet, bei stetig zunehmender Kenntnis dieses Materials zu verschiedenen, stets besser dem Materiale angepassten Welthypothesen führt; und wie diese Entwicklung für unsere Zeit in der Hypothese des psychischen Monismus mit kritizistischen Ausblicken ihren vorläufigen Abschluss findet".

Was versteht der Verfasser unter Metaphysik, wie verhält sich dieselbe zu den Einzelwissenschaften und welches ist ihre Methode?

Er will „einführen in ein streng methodisches, rein wissenschaftliches selbständiges Studium jener methaphysischen Fragen, welche nun einmal für unser Denken und Handeln unter allen die wichtigsten sind, zu deren Lösung aber die Wege dem Draussenstehenden oft so hoffnungslos unsicher, dunkel oder schwierig erscheinen" (V).

„Metaphysik heisst die Wissenschaft, welche darauf ausgeht, eine möglichst vollständige und möglichst wenig relative Welterkenntnis zustande zu bringen (1) . . . Sie unterscheidet sich von den besonderen Wissenschaften dadurch, dass sie nicht wie jede von diesen, bloss einen Teil, sondern die Gesamtheit der vorliegenden Daten ins Auge fasst, und dementsprechend hoffen darf, etwas weiter und etwas tiefer vorzudringen, als es jenen möglich ist" (10).

Die Methode der Metaphysik ist die nämliche, welche in dem erklärenden Teile aller Realwissenschaften üblich ist: sie umfasst also erstens die Kenntnisnahme von den gegebenen Tatsachen, zweitens die Auffindung der darin enthaltenen Probleme, drittens den Versuch, durch Hypothesenbildung und gewissenhafte Verifikation der Hypothesen, von den verborgenen Bedingungen, worauf die Probleme zurückweisen, eine weniger relative Erkenntnis zu gewinnen (20). Die metaphysischen Systeme sind Erklärungshypothesen in genau demjenigen Sinne, in welchem auch die

Atom- und Molekulartheorie, die Aetherhypothese, die mechanische Wärmetheorie Erklärungshypothesen sind (24).

Der Verfasser ist davon überzeugt, dass die meisten Menschen von höherer Bildung während ihres Lebens mehrere metaphysische Standpunkte durchlaufen. Ausgangspunkt für fast alle ist der naive, dualistisch gefärbte Realismus. Diesen versuchen einige durch Studium oder eigenes Nachdenken zum Range eines mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildeten Realismus und Dualismus zu erheben. Viele andere jedoch, besonders diejenigen, welche mit den Naturwissenschaften Fühlung gewonnen haben, gelangen zur Erkenntnis von Problemen, welche von jenen Standpunkten aus unlösbar zu sein scheinen: die meisten von diesen siedeln zum Materialismus über. Dann kommt vielleicht eine Zeit, wo sie mit den Hauptergebnissen der erkenntnistheoretischen Forschung bekannt werden: damit ist aber der Materialismus untergraben, und es treten Parallelismus, Agnostizismus, Positivismus, vielleicht selbst Solipsismus oder vollständige Skepsis an die Stelle desselben. Von hieraus gelingt es dann endlich noch einigen, zum psychischen Monismus oder zum Kritizismus vorzudringen (27).

Dieser Entwicklungsgang ist nun nach der Meinung des Verfassers auch insofern der normale, als jede der genannten Weltanschauungen sich durch Hinzunahme neuer, bisher vernachlässigter Daten vernünftigerweise aus der vorhergehenden entwickeln muss. Er hält es darum für angebracht, diesen Entwicklungsgang seinem Buche zugrunde zu legen, d. h. die genannten Weltanschauungen der Reihe nach einer genaueren Erörterung zu unterziehen, und in bezug auf jede derselben die Frage aufzuwerfen, welche neu in Angriff genommenen Tatsachen zur Annahme derselben führen, und welche weitere Tatsachen wieder über dieselbe hinausführen müssen (28). Diese Erörterung führt nun den Verfasser zu dem Resultate, dass der *psychische Monismus* allein den Anspruch erheben kann, die dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung entsprechende Weltanschauung zu sein.

Es ist uns nicht möglich, den Gedankengang des Buches in seinen einzelnen Etappen hier darzulegen. Wir können dem Verfasser, einem besonnenen und konsequenten Denker, der stets das in betracht kommende Problem scharf formuliert, die verschiedenen Möglichkeiten der Lösung ernstlich prüft (wobei ihm die Heranziehung analoger Fälle aus anderen Wissenschaften häufig gute Dienste leistet) und schliesslich die mehr oder weniger grosse Wahrscheinlichkeit der gegebenen Lösung näher zu bestimmen sucht, in vielen Stücken beistimmen. Mit Recht betont er die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, das einer jeden Metaphysik als sicheres Fundament dienen muss, und scheut sich nicht an der Hand dieses Gesetzes die Grenzen der *möglichen Erfahrung* zu überschreiten. Das Gesetz der Kausalität, erklärt er, muss in demselben Umfange als wohl begründet gelten, in welchem ihm unerschütterliche Evidenz anhaftet. Dass dieser Umfang nicht mit demjenigen der möglichen Erfahrung übereinstimmt, ist ihm klar.

stimmt, beweist die ganze Geschichte des natürlichen und des wissenschaftlichen Denkens (225). Die Kritik des naiven Realismus, des Materialismus, des Parallelismus und Agnostizismus ist unseres Erachtens scharfsinnig und durchschlagend. Auch geben wir dem Verfasser gerne zu, dass man, wenn man einmal über den „wissenschaftlichen Dualismus" hinausgeht, auf keinem der genannten Standpunkte stehen bleiben kann, sondern zum psychischen Monismus weiter getrieben wird.

Ist es aber notwendig, über den Dualismus hinauszugehen? Zweierlei hat der Verfasser an dem Dualismus auszusetzen: Der vom Dualismus statuierte Gegensatz von Leib und Seele ist unvereinbar mit der „psychophysischen Gesetzmässigkeit", und der Gegensatz von Gott und Welt ist unbewiesen und mit grossen Schwierigkeiten verknüpft. Was den ersten Punkt angeht, so hat es der Verfasser ganz übersehen, dass es neben dem extremen Dualismus des Cartesius noch einen anderen, den peripatetisch-scholastischen gibt, der Leib und Seele nicht als zwei selbständige Substanzen ansieht, sondern zu einer im eigentlichen Sinne des Wortes „psychophysischen Natur" vereinigt sein lässt. Nach dieser Auffassung sind die sinnlichen Tätigkeiten unmittelbar, die geistigen wenigstens mittelbar, insofern sie nämlich die sinnlichen voraussetzen, der psychophysischen Gesetzmässigkeit unterworfen.

Bezüglich des zweiten Punktes ist zu bemerken, dass die Bedenken, die der Verfasser gegen die Gottesbeweise vorbringt, unbegründet sind. Ueber das kosmologische Argument urteilt der Verfasser:

„Der kosmologische Beweis, welcher bereits bei Aristoteles vorkommt, beruft sich auf den Umstand, dass die kausale Erklärung der Erscheinungen nur die relative, in Bezug auf vorhergehende Erscheinungen festzustellende, nicht aber die absolute Notwendigkeit derselben erkennen lässt, demzufolge zur Einsicht in die letztere die Annahme einer ‚ersten Ursache' erfordert sei; es liegt aber nahe, zu antworten, dass, wenn man diese erste Ursache in die Zeit setzt, das Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben ist, während auch dann, wenn man einen tieferen Grund für das gesamte zeitliche Geschehen postuliert, fraglich bleibt, mit welchem Rechte man diesem Grunde die bekannten göttlichen Eigenschaften beilegt, und ihn also als einen Gott im Sinne des Dualismus bezeichnet" (75).

Darauf ist zu erwidern: 1. Die „Dualisten" setzen die *causa prima* nicht in die Zeit. 2. Sie begnügen sich nicht mit dem Nachweis der Existenz dieser Ursache, sondern leiten aus ihrer Natur als *causa prima* die bekannten göttlichen Eigenschaften ab.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser dem teleologischen Argumente. Lange Zeit hindurch schien die Annahme einer göttlichen Intelligenz das einzige Mittel zu sein, die Zweckmässigkeit der Natur zu erklären. Es fehlten zunächst alle konkurrierenden Hypothesen.

„So ist es nicht nur psychologisch begreiflich, sondern auch als logisch gerechtfertigt zu betrachten, dass man von der Zeit des Anaxagoras bis zur

Mitte des vorigen Jahrhunderts, als Darwin mit seiner Entwicklungslehre hervortrat, kaum jemals im Ernste geglaubt hat, bei der Erklärung der Naturerscheinungen ohne die Annahme zwecksetzender Kräfte auskommen zu können" (177).

„Es ist das hohe Verdienst Darwins, dargetan zu haben, dass eine Entwicklung der höheren und höchsten aus den niedrigeren und niedrigsten Organismen, ohne andere als natürliche, aus der Erfahrung bekante Ursachen, vorauszusetzen, als möglich zu denken sei" (96).

Dadurch habe das teleologische Argument seine Kraft verloren. Zur Widerlegung dieser Behauptung wollen wir nur darauf hinweisen, dass, wie der Verfasser selbst zugesteht, die Entwicklungslehre die allgemeinsten und fundamentalsten Lebenserscheinungen, wie Assimilation und Dessimilation, Zellteilung, Wachstum und Fortpflanzung nicht erklärt, sondern voraussetzt. Es müssen aber auch diese Funktionen, es muss das erste Auftreten der lebendigen Zelle erklärt werden, und das ist ohne die Annahme zwecksetzender Kräfte nicht möglich.

Wenn der Verfasser mit Nachdruck betont, dass der psychische Monismus der dreifachen Gesetzmässigkeit, der physischen, psychischen und psychophysischen vollkommen gerecht werde, so ist daran zu erinnern, dass dieses allein bei der Beurteilung einer Weltanschauung nicht den Ausschlag geben kann. Es muss auch die Einheit des Bewusstseins, die nicht auf blosse Wechselwirkung psychischer Faktoren zurückgeführt werden kann, es muss die Tatsache der Willensfreiheit, die nicht geringere Evidenz besitzt als das Kausalgesetz, ihre Erklärung finden. Das ist aber nur möglich auf dem Standpunkte des Dualismus.

Fulda. **Dr. Eduard Hartmann.**

Naturphilosophie.

Philosophia naturalis. Von R. P. Ed. Hugon O. Pr. 2 vol. 8°. Paris 1907, Lethielleux, rue Cassette 10. 326 et 342 p. *Fr.* 10.

Der Dominikaner Hugon arbeitet an der Veröffentlichung eines ganzen *Cursus Philosophiae Thomisticae,* dem er den Untertitel beigegeben: *ad Theologiam Doctoris Angelici propaedeuticus.* Früher ist schon der erste Band, die *Logica,* erschienen. Die beiden vorliegenden Bände sind so eingeteilt, dass der erste die Kosmologie, der zweite die Fragen über das vegetative und sensitive Leben, sowie über die Substanz und die Fähigkeiten der Menschenseele behandelt. Die ganze Anlage dieser Philosophie rechtfertigt vollständig den angegebenen Untertitel. Wir haben hier wirklich eine thomistische Naturphilosophie: Anordnung, Behandlung, Beweise, Sprache selbst, alles ist streng scholastisch, hergeleitet aus den stets zitierten grossen Erklärern des hl. Thomas oder aus dessen eigenen Werken: Capreolus, Cajetan, Bannez, Joannes a S. Thoma, Bonaventura,

Suarez, von den neueren Scholastikern Goudin, Liberatore. Die Beweise der einzelnen Thesen sind knapp gefasst, dafür desto klarer und leichter zu behalten; im allgemeinen sind es die Argumente des hl. Thomas selber. Am Ende der bedeutenderen Thesen findet der Leser noch mehrere Schwierigkeiten *in forma* mit gleicher Lösung. Der *status quaestionis* ist kurz und bündig gestellt: die verschiedenen Meinungen sind in wenig Worten gekennzeichnet, mit den Namen ihrer wichtigsten Vertreter versehen. Da gerade möchte ich einen Wunsch aussprechen, dass nämlich mehr die Werke und Stellen zitiert werden möchten, in denen die betreffende Meinung verteidigt wird. Was die Quellen- und Literaturangabe betrifft, so findet man die Scholastiker sehr zahlreich angeführt; ebenso die neueren Werke französischer Philosophen, z. B. Farges, Alibert, lateinische Lehrbücher wie Pesch, Lorenzelli, Zigliara, De Maria; die Neuscholastiker der Löwener Schule, besonders Mercier und Nys; leider sind die Arbeiten deutscher, englischer u. dgl. Autoren ganz oder fast ganz vergessen. An einzelnen Stellen ist die Meinung des hl. Thomas als sicher angeführt, wo es doch wohl nicht ganz ausgemachte Sache ist, z. B. *de principio individuationis.* Ueber andere Thesen liesse sich auch streiten, z. B. über die formelle Objektivität aller *qualitates sensibiles,* den Ursprung der Sprache, die unmittelbar von Gott gegeben sein soll, was doch aus der hl. Schrift nicht bewiesen werden kann.

Obwohl im ganzen nur die hauptsächlichsten Thesen behandelt und die wichtigeren Gegenmeinungen angeführt werden, findet sich im 1. Bd. (32) eine eingehendere Besprechung des „theosophischen Pantheismus" von H. P. Blavatzky. Das ist denn doch zu viel Ehre angetan, da es sich um kein philosophisches System von irgend welcher Bedeutung, um keinen Philosophen von Namen handelt, sondern um eine „abenteuerliche, aber raffiniert schlaue russische Generalswitwe, Madame Blavatzky, die schon eine bewegte, ziemlich unklare Vergangenheit hinter sich hatte" (vgl. Indische Missionsgeschichte von Jul. Richter, 405). Mit einem amerikanischen Abenteurer, Oberst Olkott, gründete diese Frau in Indien 1882 eine „theosophische Gesellschaft" mit dem tatsächlichen Zwecke, das Christentum zu zerstören und die Hindus durch Okkultismus und verschiedenartige Taschenspielereien zu hintergehen. Von einer Mitwisserin und Eingeweihten, Madame Coulomb, wurden die ganzen Betrügereien aufgedeckt, und die Urheberin dieses Theosophismus wurde als schuldig dem englischen Gerichte überantwortet. Die verdiente Verurteilung und Bestrafung machten dem theosophischen Pantheismus ein Ende. Nach diesem Tatbestand muss man zugeben, dass ein Lehrbuch der thomistischen Philosophie sich mit diesem Systeme oder besser mit solchem Schwindel nicht abgeben sollte.

Im übrigen gestehe ich, dass wenige Lehrbücher mir so gut und durchgehends gefallen haben, als der *Cursus ad theologiam Doctoris*

Angelici propaedeuticus. Mögen auch die Metaphysik und Moralphilosophie von diesem klar und logisch denkenden Verfasser recht bald in gründlicher Bearbeitung an die Oeffentlichkeit treten und dazu beitragen, die Vorurteile gegen thomistische Philosophie in manchen Kreisen zu überwinden.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Cursus brevis philosophiae. Auctore Dre Gustavo Pécsi, in Semin. Archiepiscop. Strigoniensi philosophiae professore. **Vol. II. Cosmologia. Psychologia.** Esztergom (Hungaria) 1907, typis Gustavi Buzárovits. p. XII. 319. *Kr.* 5. — = *M.* 4,80.

Dem von uns im 2. Heft des 20. Bandes dieser Zeitschrift S. 202 angezeigten ersten Volumen hat der Vf. sehr bald den zweiten Band folgen lassen, die Kosmologie und die Psychologie. Der Gegenstand brachte es mit sich, dass er hier mehr als dort zu bestimmten philosophischen Schulen und naturwissenschaftlichen Anschauungen Stellung nehmen musste, namentlich zu den Thomisten in Hinsicht auf die Körperlehre und auf die Willensfreiheit (praedeterminatio physica) und zu der modernen Naturwissenschaft in Hinsicht auf die Energetik. Er verwirft den thomistischen Begriff der *materia prima* und tritt für einen hylomorphistischen Atomismus ein, wobei ihm die Form eine *vis substantialis* und die *materia prima* die imponderabile Materie ist; in den Mischungen bleiben die Formen *formaliter* zurück, nach dem unerbittlichen Ausweis der Tatsachen: die Lehre von der Einzigkeit der Form in den Mischungen ist starrer Formalismus. Der modernen Naturwissenschaft wirft Pécsi hinsichtlich einer Anzahl fundamentaler Sätze mit grosser Kühnheit und Zuversicht den Fehdehandschuh hin: Das Trägheitsgesetz wird verworfen, die Grundsätze hinsichtlich der Umwandlung, der Aequivalenz und der Einheit der Kräfte werden als grundlos erklärt, desgleichen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und Energie: von den drei Fundamentalgesetzen Newtons über die Bewegung ist das dritte falsch, das erste nur teilweise richtig, das zweite fehlerhaft. Auch das Entropiegesetz findet keine Gnade beim Vf.

Das Geheimnis des vegetativen Lebens besteht im Wachstum und in der Teilung der Lebenskraft. Der Tierpsychologie und dem Instinktleben der Tiere ist eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden.

Aus der Psychologie ist als bemerkenswert hervorzuheben die Ablehnung des *intellectus agens*, wie der hl. Thomas und Suarez ihn gefasst haben.

Im übrigen bekennt sich der Vf. als warmen Verteidiger der echten scholastischen Philosophie, der *philosophia perennis*. — Auch diesem Bande eignen die von uns anerkannten Vorzüge des ersten: Die streng syllogistische Form, die bündige, prägnante und klare Darstellungsweise und

die Unterscheidung zwischen Wichtigem und Unwichtigem im Druck. Das Latein freilich in seinem stark modernisierten Gewande will uns weniger gefallen. Den Ausführungen des Vf.s über die Energetik, denen er sehr grossen Wert beilegt, können wir leider nicht beipflichten. Sie beruhen auf verkehrten Auffassungen der von ihm bekämpften Sätze der Energetik, auf falschen Begriffen über die Aktion und Reaktion, auf der Verwechselung der bewegenden Kraft mit der Intensität der Energie usw.: kurz und gut auf einer teils unklaren, teils völlig falschen Auffassung des Wesens der Energetik. Möchte sich gegen die vom Vf. bekämpften Sätze auch wirklich manches sagen lassen, z. B. vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus, so sind doch die Argumente, die Pécsi vorbringt, ganz entschieden zu verwerfen. Wir fürchten, dass diese schwerwiegenden Mängel im Bunde mit der herausfordernden Sprache (die auch gegenüber dem Thomismus geführt wird) den Vf. selbst bei wohlgesinnten Fachgelehrten in der Energetik in Missansehen bringen werden, wollen uns aber freuen, wenn wir zu schwarz gesehen haben sollten.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Psychologie.

Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Von Dr. J. Geyser, Prof. der Phil. an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Münster i. W. 1908. Verlag von Heinrich Schöningh. XVIII u. 526 S. *M.* 7.50.

Ein doppelter Zweck leitete den Verf., wie wir aus dem Vorworte entnehmen, bei der Abfassung dieses Lehrbuches der allgemeinen Psychologie: die Sammlung der durch die Selbstbeobachtung und durch das Experiment bis zur neuesten Zeit sicher gestellten seelischen Erfahrungstatsachen und die Verarbeitung dieses weitschichtigen Materials zu einem einheitlichen, systematischen Lehrgebäude behufs Förderung eines wirklichen Verständnisses des Seelenlebens; letzteres suchte der Vf. zu erzielen durch die genetische Darstellung der seelischen Erscheinungen und durch den Rückschluss von den an sich nicht lückenlos zusammenhangenden bewussten Geschehnissen auf die unbewussten Realprinzipien, insbesondere auf die einheitliche Seele und ihre spezifischen Energien. Beim Aufbau dieses empirisch-rationalen Lehrgebäudes waren die allgemeinen Grundlagen der aristotelischen und scholastischen Philosophie dem Vf. willkommene Richtlinien, denn „das Alte auch da, wo es gut ist, aufzugeben, nur darum, weil es alt ist und sich bei den Scholastikern findet, dazu fehlte uns jeder logische Grund“ (Vorwort). Doch wahrte sich der Vf. diesen Richtlinien gegenüber volle Freiheit, „den Tatsachen

und den logischen Forderungen das erste und ungeschmälerte Wort einräumend". Daher wich er da, wo es ihm nötig schien, von der aristotelischen Auffassung ohne Bedenken ab, namentlich auch darauf bedacht, das Sichere von der Theorie zu sondern.

Seinem Hauptzweck getreu, in den Sinn der Probleme einzuführen, überging der Vf. auch nicht die Kontroverspunkte der Psychologie und suchte mit den Anschauungen anderer durch geschichtliche Notizen, durch Literaturangaben und durch kurze Darlegung der abweichenden Meinungen bekannt zu machen.

Den Beschluss des Werkes bildet (statt eines Sachregisters) eine „gedrängte Uebersicht über die Hauptpunkte" auf 22 Seiten in Kleindruck, der ein ausführliches Namensregister folgt.

Die erste Frage, die sich beim Erscheinen eines neuen philosophischen Lehrbuches auf aristotelisch-scholastischer Grundlage bei der Fülle ähnlicher Veröffentlichungen jedem unwillkürlich aufdrängen wird, ist die Frage nach der Existenzberechtigung: Darf das neue Buch in der diesbezüglichen Literatur einen Platz mit Fug beanspruchen? Nach dem Studium des vorliegenden Werkes müssen wir diese Frage entschieden bejahen. Ich finde die Eigenart der Geyserschen „Allgemeinen Psychologie" in folgenden Punkten:

1. Guter methodischer Aufbau: Wir haben noch letzthin in dieser Zeitschrift (XX [1907] 342) unserer Meinung Ausdruck gegeben, dass die Stoff-Anordnung, wie sie selbst in unseren bewährten philosophischen Lehrbüchern üblich ist, wohl nicht methodisch richtig sei: Statt die Naturphilosophie von der Psychologie zu trennen, und in der Psychologie selber die Pflanzen- und Tierpsychologie vor der Menschenpsychologie zu behandeln, sei es unerlässlich, vom Menschen auszugehen, vom eigenen Ich — hierin trifft die Immanenzphilosophie das Richtige — und zwar von seinen bewussten Geschehnissen: denn wie das Bewusstsein inhaltlich die fundamentalste Erkenntnisquelle ist, so ist es auch zeitlich die erste: nur von unserem bewussten Geschehen heraus lernen wir alles andere in uns und um uns erfassen, unsere eigenen unbewussten Tätigkeits- und Seinsverhältnisse nicht minder wie das seelische und nichtseelische Geschehen ausser uns in unserer tierischen, pflanzlichen und körperlichen Umgebung: eine methodisch richtig aufgebaute Philosophie ist notwendig eine anthropozentrische. Geyser hat in der neueren aristotelisch-scholastischen Lehrbücher-Literatur, soweit ich sehe, zum ersten Male diesem Tatbestande in konsequent durchgeführter Weise Rechnung getragen und das bewusste Seelenleben zum Mittelpunkt der gesamten Existenzial-Philosophie erklärt, und darum scheint uns sein Lehrbuch wirklich eine Lücke auszufüllen. Tatsächlich verkennt ja ganz gewiss keines unserer vorzüglichen philosophischen Lehrbücher diesen Sachverhalt, auch die

mittelalterliche Philosophie hat ihn nicht verkannt, und selbst die Volksauffassung weiss von ihm: die Vermenschlichung jeglichen Geschehens ausser uns, der tierischen, pflanzlichen und körperlichen Prozesse, ist ein Beweis hierfür, aber so ausdrücklich wie bei Geyser ist er auf unserer Seite wohl noch nicht zur Geltung gebracht worden — freilich vorerst nur in Umrissen: die schwerere Arbeit bleibt noch zu leisten: das, was in der Psychologie im Grundriss aufgezeichnet ist, nun auch in der Körper- und Pflanzen-Philosophie sowie in der Tierpsychologie auszubauen. Gerade für die gründliche Beurteilung der modernen philosophischen Strömungen, z. B. der Immanenzphilosophie, des Voluntarismus und Panpsychismus, des Monismus in allen Formen, dürfte diese methodische Anordnung die besten Dienste leisten, indem sie zur scharfen Scheidung des wahren und falschen Inhalts der genannten Systeme führen wird. Eine ihrer letzten Wurzeln haben diese Systeme samt und sonders ohne Zweifel in der unbefugten Uebertragung der als Mittelpunkt und als Ausgangspunkt alles Philosophierens aufgestellten menschlichen Bewusstseinstatsachen auf das ausserhalb dem Bewusstsein Liegende. Und auch auf die Philosophie des Unbewussten dürfte auf grund dieser Stoffanordnung gar manches Licht geworfen werden. Und die vielumstrittene Frage der Objektivität unserer Sinneswahrnehmungen und unserer Verstandeserkenntnisse wird nur auf diesem Wege eine richtige, aber auch eine fundamentale Lösung finden: nur so werden sich ohne mitgeschleppte Voraussetzungen die subjektiven Elemente bei unserer Erkenntnis der Aussenwelt von den objektiven Momenten klärlich scheiden lassen. Dass dadurch die Erkenntnistheorie nicht mehr als materiale Logik, sondern als ein Teil der Psychologie auftritt, verschlägt nicht viel: non est quaestio de nominibus. Geyser hat mit dieser Verpflanzung der Noetik in die Psychologie bereits Ernst gemacht: Die falschen erkenntnistheoretischen Auffassungen Lockes, Humes und besonders Kants (über die Realität bzw. Nichtrealität des Ichs, besonders den Kantschen dreifachen Sinn des Ichs, das empirische, das transszendentale und das transzendente Ich) behandelt G. hier in der Psychologie Nr. 89—124, ebenso die gewöhnlich in der Erkenntnistheorie zur Sprache kommenden Darlegungen über Raum und Zeit. Nachdem er aber einmal mit dieser Einbeziehung der Erkenntnistheorie in die Psychologie Ernst gemacht hat, hätte er, um konsequent zu sein, auch alle erkenntnistheoretischen Fragen hier berühren sollen.

Da die Stoffanordnung, die Geyser eingehalten hat, ganz vom bewussten Seelenleben ausgeht und auf demselben ruht, so war eine scharfe Begriffsbestimmung des „Bewussten" und eine Abgrenzung desselben von verwandten Dingen unerlässlich. G. hat das getan in Nr. 1—12 („Das Bewusste und das Gedachte", „Psychologie und Naturwissenschaft", „Erste Bestimmung der Aufgabe der allgemeinen Psychologie") sowie in Nr. 75—88, wo er die unbewussten seelischen Vorgänge behandelt; auch in Nr. 211 ff.

(„Begriff und Einteilung der Empfindungen") kommt er darauf zu sprechen. Aus diesen Darlegungen erhellt, von welch grundlegender Bedeutung für den ganzen philosophischen Aufbau die Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Geschehnissen und Seinsverhältnissen ist. Geyser hat diese Wahrheit mit einem Nachdruck hervorgehoben, wie wenige vor ihm getan. So sehr ich dieses anerkenne, so wenig hat mich der Paragraph über das „Bewusste und Gedachte" befriedigt, und zwar aus zwei Gründen: Erstens habe ich die Empfindung, G. habe sich hier zu sehr von den blendenden Ausführungen Husserls und von der glänzenden Aussicht, durch diese Unterscheidung endlich einmal eine durchgreifende Abgrenzung der Psychologie von der Naturwissenschaft vornehmen zu können, beeinflussen lassen. In sich wäre gegen diese Unterscheidung gar nichts einzuwenden, sie ist nicht einmal neu, sondern deckt sich mit der den Scholastikern seit ehedem geläufigen Einteilung der Begriffe in ursprüngliche (oder unmittelbare, eigentümliche, intuitive, anschauliche) Begriffe, die sie noch in ursprüngliche direkte und ursprüngliche reflexe zerlegen, einerseits, und in abgeleitete oder abstraktive Begriffe andererseits; aber in Hinsicht auf die Objektivität unserer Erkenntnisse scheint mir diese Einteilung nicht ungefährlich, denn es wird durch sie der Schein erweckt, als sei das Gedachte eben nur gedacht. Wenn es ein methodischer Fehler der Scholastiker war, bei der besagten Einteilung in der Logik die Existenz der Aussenwelt und die objektive Gleichheit zwischen Begriff und Gegenstand schon vor einer ernsthaften kritischen Analyse der psychologischen Vorgänge vorauszusetzen, so ist es nicht minder ein Fehler, bei der Konstruktion der Aussenwelt aus dem Bewusstsein heraus den Unterschied zwischen Ich und Nichtich irgendwie zu verschleiern. Um auch nur den Schein dieses folgenschweren Fehlers zu vermeiden, dürfte Geyser da und dort sich noch bestimmter fassen.

Sodann zweitens ist der Sinn des Wortes „bewusst" nicht einheitlich festgehalten, einmal heisst es, das Gedachte seien „Gegenstände, von denen wir wissen, ohne uns ihrer bewusst zu sein" (5), dann aber heisst es, „denn wenn wir uns ihrer (der gedachten Gegenstände) nicht bewusst wären, so wüssten wir eben nichts von ihnen" (6): einmal ist also jedes Gedachte ein Nichtbewusstes, das durch eine bewusste Intention (und durch das bewusste Wort) auf seinen Gegenstand bezogen wird, ein ander Mal ist jedes Gewusste (und dazu gehört nach S. 5 auch das Gedachte) auch bewusst.

Trotzdem ist der Unterschied zwischen Psychologie und Naturwissenschaft ganz richtig dahin präzisiert, dass die Psychologie die Bewusstseinstatsachen als solche behandelt, samt den um der Bewusstseinstatsachen willen unmittelbar zu postulierenden Realprinzipien (Seele, Seelenvermögen, Typen und Determinanten) (7), die Naturwissenschaft aber die gedachten Gegenstände, so weit sie in einem vom Bewusst-

sein und der Seele unabhängigen, mechanischen, d. h. raumzeitlichen Kausalzusammenhange gründen (8).

Sehr mit Recht hebt Geyser hervor, dass bewusst nicht mit seelisch gleich zu setzen sei, wenn man nicht ohne Beweis die Unmöglichkeit unbewusster Seelenvorgänge voraussetzen wolle (Nr. 77 ff.). Nicht unwidersprochen bleiben wird aber die Behauptung: „Unbewusstes, möge es seelischer oder körperlicher Art sein, nennen wir also nicht Empfindung" (Nr. 211). Geyser kennt keine unbewussten Empfindungen, wohl aber unbewusste seelische Vorgänge (Nr. 75—88), er kennt die Seele samt ihren „Vermögen, Typen und Determinenten" als Unbewusstes (Nr. 89 ff. und Nr. 149 ff.). Im Grunde hat er Recht, denn eine Empfindung als Empfindung muss uns bewusst sein: allein die Verteidiger unbewusster Empfindungen werden entgegenhalten, sie fassten den Begriff Empfindung eben weiter, als Geyser dies tue.

2. Eine zweite auszeichnende Eigenart des vorliegenden Buches sehen wir in der überaus reichen Verwertung der Ergebnisse der modernen empirischen Psychologie und in den eingehenden Literaturangaben. Einige angestellte Stichproben haben uns davon überzeugt, dass Geyser zu den einzelnen Fragen die Literatur bis ins genaueste und bis auf die neueste Zeit durchgearbeitet und notiert hat, und dass er namentlich auch auf dem Gebiete der neuscholastischen Literatur vorzüglich bewandert ist, wie ihm auch eine zuverlässige Kenntnis des hl. Thomas reich zu Gebote steht. Ob seine Auffassungen *in empiricis* von den zünftigen Psychologen allweg gebilligt werden, entzieht sich meiner Beurteilung; aber das muss man Geyser neidlos zugestehen: er hat den empirischen Stoff mit einer Allseitigkeit herangezogen, mit einer Gründlichkeit durchgearbeitet und mit einer Uebersichtlichkeit gesichtet, dass seinem Lehrbuch dadurch allein schon eine höchst beachtenswerte Stelle in der Literatur gebührt. Dabei darf er sich rühmen, dass er dem Leser eine durchaus selbständige Arbeit bietet, die originell in der Anlage und in der Ausführung ist. Man beachte nur einmal, um nur eines zu erwähnen, in welch neues Licht er die alten scholastischen Wahrheiten von der Existenz, Geistigkeit, Substanzialität und Unsterblichkeit der Seele, von den Seelenvermögen, vom *intellectus agens* den *species intelligibiles* („Determinanten") und der Freiheit des Willens zu rücken weiss.

Auf alles und jedes einzugehen, ist hier nicht der Ort; auch mit einzelnen eigentümlichen Auffassungen, z. B. betreffs des Unterschiedes der Seelenvermögen von der Seele, wo ein bloss logischer Unterschied angenommen zu sein scheint, betreffs des Wesens der Begriffe, wo kein Platz mehr zu bleiben scheint für das (ohne „Reflexion" und ohne „Vergleichung gebildete) sogenannte *universale directum* der Scholastiker, können wir uns hier nicht auseinandersetzen. Auch mit der Zuteilung einzelner seelischer Funktionen zu dieser oder jener Entwickelungsstufe werden nicht

alle Fachmänner einverstanden sein; auch werden nicht alle den Optimismus des Vf.s über die Sicherheit dieser und jener empirischen psychologischen „Tatsachen" teilen.

Unseren Gesamteindruck fassen wir dahin zusammen, dass wir hier ein Lehrbuch der allgemeinen Psychologie vor uns haben, das an Fülle des Stoffes, an Allseitigkeit, Gründlichkeit und Uebersichtlichkeit der Behandlung der einzelnen Fragen, besonders auch nach der empirischen Seite, keinem unserer besten Lehrbücher nachsteht, durch die Originalität der Methode und der Anlage aber wirklich Neues bietet und allweg das Werk eines durchaus selbständigen Geistes ist.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Psychologie. Von D. Mercier. 2. Band. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten 1907, Jos. Köselsche Buchhandlung. gr. 8°. VIII und 408 S. Brosch. 6 *M.*, geb. 7 *M.*

Mit dem vorliegenden Bande (über Bd. 1 siehe Phil. Jahrb. XX 2, 209) liegt die ganze Psychologie des früheren Direktors des Institut supérieur de Philosophie von Löwen, des nunmehrigen Erzbischofes und Kardinals Mercier, auch in deutscher Uebersetzung vor. Der philosophische Wert dieses Werkes ist hinreichend bekannt und zeigt sich auch dadurch, dass die „Psychologie" schon in italienischer, spanischer, polnischer, portugiesischer und englischer Sprache herausgegeben ist. Es war daher mit Freude zu begrüssen, dass der Seminaroberlehrer L. Habrich diese gediegene neuscholastische Arbeit durch eine getreue, flüssige und klare Uebersetzung auch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht hat. Die materielle Anordnung des ganzen Stoffes über das intellektive Leben des Menschen, seine Natur, seinen Ursprung und seine endliche Bestimmung ist genau dieselbe wie im französischen Exemplar der 6. Auflage. Nur einige wenige Anmerkungen oder Worterklärungen hat Habrich als Fussnoten beigefügt und mit dem Buchstaben H. bezeichnet. Druck und Ausstattung der Uebersetzung sind gefällig und übersichtlich.

Einen Wunsch hätten wir zum Schlusse noch, dass bei einer Neuauflage mehr Angaben und Hinweise auf die einschlägigen deutschen Werke vom Uebersetzer in Anmerkungen gegeben werden möchten; dadurch würde die Arbeit dem deutschen Leser um vieles nützlicher werden.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Das Leben der Seele. Von Prof. Dr. Switalski. Eine Einführung in die Psychologie. Braunsberg (Ostpreussen) 1907. Benders Buchhandlung. 130 S. *M.* 2,—.

So zahlreich auch die Lehrbücher der Psychologie sind, die in trefflicher Weise den Lehrstoff behandeln, so ist doch an kurz gefassten Kompendien kein Ueberfluss.

Der Verfasser hat die Aufgabe übernommen, die Grundzüge der psychologischen Kenntnisse darzustellen. Und er hat dies in durchaus anerkennenswerter Weise vollführt. Mit dem gegenwärtigen Stande der psychologischen Forschung wohl vertraut, hat er auf einer verhältnismässig geringen Seitenzahl die Hauptprobleme sowohl der empirischen wie der rationellen Psychologie behandelt, alle Fragen von Bedeutung in den Bereich seiner Untersuchung hereingezogen, sie klar und verständlich dargestellt, gegnerische Ansichten oft trefflich widerlegt, die eigenen überzeugend begründet.

Nach Feststellung des Begriffes, der Quellen und Methoden der Psychologie, des Verhältnisses der Psychologie zu verwandten Wissenschaften und nach einem kurzen orientierenden Ueberblick über ihre Geschichte und die gegenwärtige psychologische Literatur folgt der erste Hauptabschnitt, die empirische Psychologie, in sieben Teilen. An die Darstellung des Bewusstseinsverlaufes im allgemeinen und der körperlichen Grundlagen des seelischen Lebens reiht sich die Behandlung der drei Grundtätigkeiten der menschlichen Seele: der Erkenntnisvorgänge, der Gefühle und der Strebungen. Der erste von diesen drei Teilen hat das Empfindungs- und Vorstellungsleben nebst den Denkakten, der zweite die Eigentümlichkeit des Gefühles und seine Einteilung zum Gegenstande, der dritte Teil beschäftigt sich mit dem Streben, dem Instinkt, Trieb, Willen, ganz besonders aber mit der Widerlegung des Determinismus. Der sechste Abschnitt enthält einen zusammenfassenden Ueberblick, der letzte Teil behandelt die Modifikationen des Seelenlebens, normale wie Geschlecht, Temperament etc., anormale wie Epilepsie, Hysterie usw.

Auf den Ergebnissen des ersten Teiles fussend, sucht der zweite Teil, die rationelle Psychologie, den Träger der Seelentätigkeiten und seine besondere Eigentümlichkeit zu bestimmen.

In einem ersten Abschnitt, Leib und Seele betitelt, wird das Verhältnis der Seele zum Leibe behandelt. Materialismus, Spiritualismus, psychophysischer Parallelismus dargestellt und widerlegt. Der Verfasser entscheidet sich für die Ansicht des Aristoteles und der alten Schule, der gemäss Leib und Seele zu einer höheren substanziellen Einheit verbunden sind. Der zweite Abschnitt wendet sich gegen die Agnostiker, widerlegt die Aktualitätstheorie Wundts, begründet die Substanzialität der menschlichen Seele, ihre Einfachheit, Geistigkeit und selbständige Persönlichkeit und ihren wesentlichen Unterschied von der Tierseele. Der dritte Abschnitt begründet die Seelenvermögen, die nach dem Verfasser nichts anderes sind als die Seele, insofern sie von Natur aus im Stande ist, eine bestimmte Art von Akten zu setzen. „Ursprung und Fortdauer der Seele" ist der letzte Abschnitt betitelt. Der Traduzianismus Tertullians und der Kreatianismus werden als mit der Geistigkeit und Einfachheit der menschlichen Seele unvereinbar zurückgewiesen. Der Verfasser entscheidet sich für eine un-

mittelbare Schöpfung von seiten Gottes. Die Schrift schliesst mit der Begründung der Unsterblichkeit der Menschenseele.

Wer eine kurze, inhaltreiche Behandlung der psychologischen Fragen wünscht, wird in Switalskis „Einführung in die Psychologie" finden, was er sucht.

Freiburg i. Br. **Dr. H. Meier.**

Die Psychologie des Strebevermögens im Sinne der Scholastik.

Von Dr. Joh. Ude. Graz 1907, Styria. 68 S. ℳ 0,85.

Verfasser bezeichnet als sein Ziel, „ein objektives Urteil über die alte Psychologie des Willens und der Leidenschaften zu vermitteln"; er will sich dabei ausschliesslich auf die Auktorität des hl. Thomas von Aquin beschränken, um in kurzen Umrissen „ein richtiges Bild der scholastischen Psychologie des Willens und der Gefühle zu zeichnen" (12). Es ist zweifellos das gute Recht des Verfassers, seine Aufgabe so auf eine einzige scholastische Schule zu beschränken: nur täte er dann besser, nicht immer von Scholastik im allgemeinen zu reden, oder gar, wie es öfter geschieht, ausdrücklich die Worte „scholastisch" und „aristotelisch-thomistisch" zu identifizieren.

Im einleitenden Kapitel über „Form, Materie, Akt und Potenz" wird recht ansprechend der wesentliche Unterschied zwischen lebloser und belebter Materie entwickelt, wodurch sich der Begriff der Form ergibt: weniger überzeugend ist die Entwickelung der Materie, die „die Möglichkeit hat, alles (?) zu werden", was „die Deszendenzlehre begreiflich und verständlich machen" soll (20).

Mit S. 24 beginnt das eigentliche Thema der Broschüre, die Psychologie des Strebevermögens, das sich in zwei Hauptteile gliedert: 1. der Wille, besonders die Frage der Willensfreiheit, 2. das sinnliche Strebevermögen.

Der Beweis der Willensfreiheit wird zunächst als überflüssig erklärt: „ein Beweis für die Willensfreiheit lässt sich, im Grunde genommen, nicht führen, und ist auch nicht notwendig, denn die Willensfreiheit ist eine evidente Tatsache, die jedem durch das eigene Bewusstsein gegeben ist" (35). Man kann bezweifeln, ob diese einfache Behauptung einen Gegner, der „bisher von Vorurteilen gegen die Scholastik und ihre Methode erfüllt war" (11) überzeugen wird. Noch bedenklicher dürfte derselbe werden durch die folgende, auf extrem-thomistischen Anschauungen beruhende Analyse, wo es unter anderem heisst: „Man darf sich die Freiheit nicht so vorstellen (wie es von den Molinisten geschieht), als ob der Wille zuerst aktuell sei und noch gar keinen bestimmten Akt habe, hin und her schwanke, bis es ihm endlich einfällt, einen bestimmten Akt zu setzen . . . Dasjenige

Prinzip, welches den Willen aus seinem passiven Zustand heraushebt, ihn aktuiert, determiniert ihn zu einem ganz bestimmten, zum freien Akt, ohne jedoch die Natur des Willens aufzuheben, seine Indifferenz zu beeinträchtigen. Mit diesem, von uns entwickelten Freiheitsbegriff ist die *praemotio* oder *praedeterminatio physica* der Thomisten durchaus verträglich, ja ein notwendiges Postulat." Mag wohl sein! Nur fürchte ich, auch mancher, der nicht Determinist ist, wird den Unterschied dieses Freiheitsbegriffes vom System des Determinismus nicht ganz klar bekommen haben.

S. 43 folgen indessen noch einige der gewohnten Beweise für die Willensfreiheit, vermischt mit Antworten auf die bekannteren Einwände.

Im Abschnitt über das sinnliche Strebevermögen wird in einigen Anmerkungen auch einiges wenige neuere Material gebracht, z. B. über Nervensystem, Gefühlstheorien. Gegen die bei Neueren beliebte Dreiteilung (Erkennen, Fühlen, Begehren) wird Stellung genommen. Betreffend der Leidenschaften werden die Behauptungen der Scholastiker über die innige Beteiligung der physiologischen Tätigkeiten erwähnt. Die Polemik gegen Lehmann (56 Anm.) ist wohl nicht am Platze, wenigstens insoweit es sich um die beanstandete Stelle handelt. Die Frage, ob „die Willensäusserungen (d. h. die vom Willen bewirkten Körperbewegungen) aus ursprünglich unbestimmt gerichteten Gefühlsbewegungen entsprungen sind", ist gänzlich unabhängig davon, ob der Wille ein geistiges und das Gefühlsvermögen ein sinnliches Vermögen ist, und hat deshalb mit Monismus nichts zu tun.

Dass sich zur Behandlung der Leidenschaften beim hl. Thomas „kaum etwas Neueres hinzufügen" lässt, „abgesehen von den physiologischen Vorgängen", dürfte doch eine gewagte Behauptung sein. Ueberhaupt ist der Ton der ganzen Schrift in dieser Beziehung etwas aufdringlich apologetisch; eine mehr indirekte Apologetik durch klare Darlegungen des bewährten Alten würde auf einen wirklichen Gegner wohl günstiger wirken.

Um so mehr können wir uns einverstanden erklären mit dem Gedanken der Schlussbemerkung, das Ideal bestehe darin, dass mit den modernen Hilfsmitteln die durch die *philosophia perennis* gewonnene Einsicht erweitert und vertieft werde. Wir würden es lebhaft begrüssen, wenn der gelehrte Verfasser selbst, wozu ihn seine Literaturkenntnis wohl zu befähigen scheint, diese Aufgabe der Vereinigung des wertvollen Alten mit den neuerrungenen Tatsachen in Angriff nehmen wollte. Dass unter solcher Voraussetzung die bleibenden Gedanken der alten Psychologie auch bei manchen Gegnern noch Anklang oder Beachtung finden, zeigen genugsam die verdienstvollen und vielfach anerkannten Versuche der Löwener Schule.

Valkenburg (Holland). **Jos. Fröbes S. J.**

Geschichte der Philosophie.

Cardinal Nikolaus Cusanus. Von Dr. Chr. Schmitt. Coblenz 1907, Heinr. Scheid. 27 S. ℳ 1.

Dieses Schriftchen enthält zunächst ausser einem kurzen, in kräftigen Strichen gezeichneten „Lebensbild" des Kardinals (1—14) eine noch kürzere, aphoristisch gehaltene Würdigung seiner „wissenschaftlichen Bedeutung" (15—21). Beide Abschnitte sind mit zahlreichen Anmerkungen beschwert, die von dem grossen Fleisse des Verfassers zeugen. Darauf folgt (22—24), und zwar in der kleineren Druckschrift der Anmerkungen „zur Verteidigung der Rechtgläubigkeit des Cusanus" ein „Exkurs" über diejenigen Phrasen, durch welche derselbe den Verdacht der Heterodoxie sich zugezogen hat. Die am Schlusse (25—27) angehängte Zusammenstellung „der wiederholt zitierten Bücher" bietet eine willkommene Uebersicht der neueren Cusanus-Literatur.

Dass Schmitt, Professor am Realgymnasium in Coblenz, die Wirksamkeit und Gelehrsamkeit des ehemaligen Dechanten von St. Florin in Coblenz mit landsmännischer Begeisterung möglichst zu erklären bestrebt ist, wird man ihm von keiner Seite verübeln, zumal er nicht versäumt, seine Meinungen durch erste Autoritäten, wie Funk, Gander, Uebinger usw. zu stützen.

Fulda. **Dr. W. Arenhold.**

Ethik und Soziologie.

Die sozialen Utopien. Von Prof. Dr. Andreas Voigt. Leipzig 1906, Göschensche Verlagshandlung. 8°. VIII und 146 S. ℳ 2.

Der Prof. Dr. A. Voigt veröffentlicht in Buchform die fünf Vorträge über soziale Utopien, ohne wesentliche Erweiterungen, wie er sie im September 1905 im Freien deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. gehalten hat. Das Buch soll die verschiedenen Richtungen der hervorragendsten Utopisten kennzeichnen. Es soll keine „vollständige Uebersicht über alle Utopien geben"; das Bestreben des Vf. „war mehr darauf gerichtet, zu zeigen, dass gewisse Probleme überhaupt nicht eindeutig gelöst werden können, als darauf, fertige Lösungen zu geben. Das eben ist ja der Fehler des Utopismus, dass ihm die Welt zu einfach vorkommt, und er die Lösung all ihrer Widersprüche gefunden zu haben glaubt". Somit betrachtet Voigt die Utopien in ihrer Gesamtheit als ein Problem der Philosophie und Sozialwissenschaft; er sucht Wesen und Natur der utopischen Weltanschauung im Vergleich zu anderen realistischen oder idealistischen Weltanschauungen zu ergründen an der Hand der wichtigsten utopischen Werke.

Der erste Vortrag ist mehr einleitender Natur und enthält die Begriffsbestimmung und Einteilungen der Utopien. Die folgenden drei behandeln

die hauptsächlichsten Utopien, so z. B. von Plato, Sokrates, Thomas Morus, Thomas Campanella, Joh. Val. Andreä, Charles Fourier, Claude Henri de Saint-Simon, Karl Marx, Max Stirner u. a. Eine eingehende Besprechung gilt dem Jesuitenstaate in Paraguay (Indianerreduktionen). Aus der Schilderung und Geschichte dieses Jesuitenstaates zieht Voigt folgenden Schluss:

„Der Jesuitenstaat in Paraguay ist der schlagendste Beweis dafür, dass es keinen Wert hat, günstige Verhältnisse für die Menschen herbeizuführen, wenn man nicht auch die Menschen selbst ändert. Er lehrt uns, dass wirtschaftliche Sorglosigkeit, wenn sie auf Fürsorge und nicht auf Selbsthilfe beruht, die Menschen nicht besser und darum auch nicht glücklicher macht. Er erschüttert so die Grundlage alles Utopismus, nämlich den Glauben, dass das Glück der Menschen nur von den Verhältnissen abhange, in die sie gesetzt seien, und dass auf die Menschen selbst und deren Vervollkommnung es wenig ankomme, die würde sich als Produkt der Verhältnisse von selbst ergeben" (81).

Zu bemerken ist hier, dass die Indianer sicher auch gebessert und gebildet worden sind durch die Missionare: diese bildende Tätigkeit scheint Voigt ganz zu leugnen, indem er nur von einer Veränderung der Verhältnisse redet.

Im letzten Vortrage gibt Vf. einen Ueberblick und kommt zur praktischen Folgerung, dass bei der ganzen Utopienfrage „der unwirtschaftlichen Verwendung wirtschaftlicher Güter" vorgebeugt werden müsse. Dies kann geschehen durch eine Zentralstelle, welche die Verwaltung aller dieser Güter besorgt, oder durch den „natürlichen Automatismus der wirtschaftlichen Kräfte", dem die wirtschaftliche Bewertung aller Güter zukommt. Die absolute Vollkommenheit wird aber auf keiner Seite und keine Weise erreicht werden. Die gute Sozialpolitik muss somit nur darauf ausgehen, eine grössere Verbesserung der sozialen Lage, eine Verringerung der sozialen Uebel herbeizuführen.

Das Buch ist ernst und sachlich geschrieben, enthält sehr interessante Einzelheiten über die besprochenen Utopien. Es ist recht geeignet, das Interesse an den aktuellen Fragen der Volkswirtschaft und -wohlfahrt zu steigern: der Sozialpolitiker wird manche gute Anregung demselben entnehmen können.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Religionsphilosophie.

Glaube und Wissen. Volkstümliche Apologie auf wissenschaftlicher Grundlage. München, Münchener Volksschriftenverlag. Preis 50 Pfg. für jedes Heft (mindestens sechs Bogen stark).

Bereits fünfzehn Hefte dieser im Jahre 1904 begonnenen Sammlung sind bis jetzt erschienen, ein ehrendes Zeugnis für den Verlag und vor

allem für den Herausgeber, Dr. Beck in Amberg. Sechs der veröffentlichten Hefte behandeln philosophisch-ethische Fragen: das 5. Heft, „Vernunft und Wunder", von Dr. Gutberlet; das 6. Heft, „Gewissen und Gewissensfreiheit", von V. Cathrein S. J.; das 7. Heft, „die menschliche Willensfreiheit", von Dr. Beck; das 11. Heft, „Gibt es ein Jenseits", von Dr. v. Kralik; auch das 8. und 9. Heft, „Kapitalismus und Christentum", von Dr. Walter, und „Religion und Moralstatistik" von H. A. Krose S. J. können noch als philosophisch-ethische Schriften gelten und hier Erwähnung finden.

Der Grad der Popularität der Hefte ist ein verschiedener, als die beiden Endpole möchten wir die äusserst populäre Schrift Becks über die Willensfreiheit und die etwas hochschulmässige Walters über Kapitalismus usw. bezeichnen, stehen aber nicht an, zu erklären, dass bei weitaus den meisten Heften der ganzen Sammlung das Volkstümliche gut gelungen ist. Auf das Lob (populärer) Wissenschaftlichkeit aber dürfen alle Hefte ohne jede Ausnahme begründeten Anspruch erheben. Dafür bürgen nicht bloss die Namen der Verfasser, sondern auch der wirklich gediegene und gründliche Inhalt. Wir wünschen dem hochverdienstlichen Unternehmen reichsten Fortgang. Die Ausstattung in Druck, Papier, Format und Umschlag empfiehlt sich sehr, der Preis ist äusserst niedrig zu nennen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie. Herausgegeben von H. Ebbinghaus. 1907.

46. Bd., 1. Heft: R. v. Sterneck, Die Referenzflächentheorie der scheinbaren Grösse der Gestirne. S. 1. Widerlegung der von A. Müller in dieser Zeitschrift (44. Bd., S. 186) gegen die Theorie des Vfs. vorgebrachten Einwände. — **L. Török. Ueber das Wesen der Juckempfindung. S. 23.** Hebra, Goldscheider, Frey identifizieren die Juckempfindung mit dem Kitzel und schreiben sie dem Tastsinn zu. Bronson nimmt ausser dem Tast- einen Kontaktsinn an und schreibt diesem die Juckempfindung zu. Verschiedene Versuche zeigten dem Vf., dass die Kitzel- und die Juckempfindung selbst an derselben Stelle unterschieden werden. Weiter lehrten Versuche, „dass dieselben Nerven der oberflächlichen Hautschichten, welche den Schmerz vermitteln, auch zur Auslösung der Empfindung des Juckens notwendig sind." „Bloss in den oberflächlichen Schichten der Haut verlaufende Prozesse jucken." Darum müssen wir den interepithelialen Nervenfasern, welche auch den Schmerz vermitteln, das Jucken zuschreiben. Diese sind weder mit den Tast-, noch mit den Temperativ-Nervenendapparaten identisch, sondern die stärkere Reizung derselben Nerven schmerzt, die schwächere juckt. Mit der Schmerzempfindung geht auch die Juckempfindung verloren. Eine Hautstelle, welche für Juckpulver sehr empfindlich war, juckte nicht mehr unter dem Einflusse desselben, wenn durch die Schleichsche Infiltrationsmethode die Stelle analgetisch gemacht worden war. Auch das „Heiljucken" spricht für diese Auffassung, sowie das Auftreten von Jucken vor der schmerzlichen Gürtelrose.

2. Heft: E. Becher, Das Gesetz von der Erhaltung der Energie und die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. S. 81. Die Gültigkeit des Energiegesetzes kann auch für Lebewesen nicht mehr bestritten werden, wie Rubner und Atwater experimentell festgestellt haben. Rubner sagt: „Im Durchschnitt aller Versuche von 45 Tagen sind nach der kalorometrischen Methode nur 0,47 % weniger Wärme gefunden, als nach der Berechnung der Verbrennungswärme der zersetzten

Körper- und Nahrungsstoffe. Atwater experimentierte 12 Jahre lang an Menschen und fand: „Nimmt man alle Experimente der Tabelle 41 (45 mit 143 Tagen) zusammen, so findet sich ein Unterschied von 55 Kalorien bei einer Gesamtsumme von ca. 500000, gleich 1 : 10000.“ „In den letzten Versuchen, welche infolge dessen am freiesten von experimentellen Irrtümern sein dürften, stellt sich die Differenz auf 1 : 20000. Natürlich liegen derartige Unterschiede durchaus innerhalb der Grenze experimenteller Irrtümer und physiologischer Ungewissheit.“ „So darf man wohl sagen, dass die Versuche für die Personen, mit denen sie unternommen wurden, das Gesetz von der Erhaltung der Energie bewiesen haben.“ „Dies ist mit dem Parallelismus leichter als mit der Wechselwirkung verträglich.“ „Aber es gibt doch gewisse besondere Möglichkeiten, das Geschehen in einem mechanischen System sich nicht gemäss seiner besonderen Grundgesetze verlaufend zu denken, ohne dass das Erhaltungsgesetz durchbrochen würde.“ Der Vf. zeigt an einem Beispiel, wie „wenigstens an einem Grenzfalle eine Richtungsänderung der Bewegung ohne Energieänderung, ohne Arbeitsleistung möglich ist.“ Freilich „ist kein Grund einzusehen, aus dem die Seele gerade jene relativ so verschwindend seltenen Einwirkungen ohne Energieveränderung bevorzugen soll.“ Gewiss aber ist dieses Wunder auch nicht nötig. Im übrigen stimmen wir Becher bei, wenn er die Stumpfsche Doppelursachen- und Doppeleffekthypothese bevorzugt. „So hat die physische Ursache eine physische Wirkung, die dem Energiegesetz gemäss ist, daneben aber eine psychische Wirkung: diese zweite Wirkung macht sich auf physischem Gebiete dadurch bemerkbar, dass die physische Wirkung anders verläuft, als sonst in der Natur, wenn sie gleich dem Erhaltungsgesetze genügt. Aber auch die psychische Ursache kann zwei Wirkungen haben: eine psychische und eine physische, die in der Modifikation gewisser Naturgesetze besteht, ohne dass das Energiegesetz durchbrochen zu werden braucht.“ Diese Hypothese kommt dem Parallelismus nahe, fällt aber nicht zu ihm zurück, wie man behauptet hat. — **R. Herbertz, Ueberblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand des psycho-physiologischen Problems der Augenbewegung. S. 123.** Gegen frühere allgemeine Auffassungen von der Bewegung der Augen beim Sehen ist nach dem heutigen Stande der Forschung zu sagen: „Das Sehen mit bewegtem Auge kommt für das optische Erkennen kaum in betracht; so oft wir wirklich sehend erkennen, pflegt das Auge immer stillzustehen.“ Das beweisen auch die Lesepausen.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Herausgegeben von P. Barth. 1907.

31. Jahrgang. 1. Heft: R. M. Meyer, Der Ursprung des Kausalitätsbegriffes. S. 1. Der Kausalitätsbegriff entsteht, indem die

psychologische Erfahrung der unmittelbaren Verknüpfung zweier Vorgänge nach dem Muster des Raum- und Zeitbegriffes verallgemeinert wird. „Er entsteht, sobald zeitlich geordnete Vorgänge unter der Analogie des Raumes angeschaut werden". Nämlich „der Raum bedeutet die Gesamtheit derjenigen Gegenstände, die in einem Augenblick wahrgenommen werden können". **K. Geissler, Das Willensproblem. S 21.** Historische Uebersicht und Darstellung durch Weitenbehaftungen. Der Vf. findet, „dass die Frage nach dem Wesen des Unendlichen für das Willensproblem von grosser Wichtigkeit ist". — **G. Wernick, Der Wirklichkeitsgedanke. S. 57.** Es werden nun „die Bedingungen oder Motive oder Ursachen des Wirklichkeitsvorganges" klargelegt. Sie werden eingeteilt in unmittelbare und mittelbare: erstere sind gegenwärtiges oder früheres Wahrnehmen des fraglichen Inhaltes, Mitteilungen und Schlüsse, letztere gewisse Eigentümlichkeiten selbst: nämlich es gibt Inhalte, die eine Reproduktion von äusseren Erlebnissen sind und häufig Eigentümlichkeiten zeigen, die sich bei blossen Phantasiegebilden nicht finden. So sind die Gefühle bei blossen Phantasien anderer Art als bei Reproduktion von Erlebnissen. Ferner „das Phantasiegebilde trägt mehr den Charakter des Willkürlichen, das reproduzierte den des Notwendigen". „Bekanntlich ist die Wirklichkeit reicher an Einfällen als die sicherste Phantasie". — **P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beziehung. S. 87.** Im späteren Mittelalter beginnt weltliche Geistesbildung. „Wachstum der Rechte des Kindes". „Die eingetretenen Veränderungen spiegeln sich in der Theorie der Erziehung bei Vinzenz von Beauvais". „So pocht auch hier das weltliche Leben an die Pforte des Klosters". — Besprechungen S. 121.

2. Heft: M. Frischeisen-Köhler, Ueber den Begriff und den Satz des Bewusstseins. S. 145. Ausser dem psychologischen und erkenntnistheoretischen Sinn des Bewusstseins wird ein „primäres Bewusstsein angenommen und empirisch an den Tatsachen der Empfindung nachgewiesen. Nur für diesen Begriff gilt der Satz des Bewusstseins". Auch die Selbstbesinnung zeigt, dass das Bewusstsein, das die oberste Bedingung aller Erfahrung ist, nichts Individuelles ist, dass sowohl Innen- wie Aussenwelt, Ich- und Nichtich innerhalb seiner liegt. — **M. Giessler, Das Lautspurentasten bei der Erinnerung an Eigennamen. S. 203.** Es wird die Frage gestellt, „in welcher Weise wir verfahren, um mit Hilfe der in unserer Erinnerung hinterlassenen Spuren eines Eigennamens diesen selbst wieder zu gewinnen". „Ich beantworte diese Frage vorläufig dahin, dass man in den meisten Fällen zunächst andere Wörter, welche nicht Namen zu sein brauchen, probeweise bezw. als Stützen heranzieht, nämlich solche, welche vermutlich oder wirklich Bestandteile des gesuchten Namens enthalten". Das Endresultat ist: „Bei der Erinnerung an Eigennamen findet die erneute Herstellung unter dem Einflusse derselben sprachlichen Motive (Lautpotenz, lautliche Verwandtschaft) statt, welche schon in der Natur des Sprechens selbst begründet sind und bereits bei der Entwicklung der Ursprachen bestimmend gewirkt haben". — **Ed. Beyer, Das Einfache in der Natur. S. 223.** Bisher hat man allgemein als selbstverständlich angenommen, „das Einfache entspräche der Natur;" „das Einfache ist tatsächlich nur unserem Verstande gemäss, es sagt uns zu, aber es ist durchaus nicht natürlich". — Besprechungen.

Miszellen und Nachrichten.

„**Katholische Psychopathologie**“. Eine sehr anerkennende Besprechung der beiden Werke Bessmers über die Seelenstörungen gibt unter obigem Titel[1]) der Verfasser der Psychologie der Hysterie, W. Hellpach, einer der fortgeschrittensten Vertreter der modernen Psychopathologie, dem man gewiss keine Parteinahme für Kirche und Jesuiten vorwerfen kann. Gerade was Bessmer psychiatrischen Fachgenossen vorgeworfen, dass er die Geisteskrankheit von der Sünde ableite, weist Hellpach zurück.

„Zuerst hat Bessmer eine Art systematischer Darstellung der Geisteskrankheiten gegeben („Störungen im Seelenleben“, Freiburg, Herdersche Verlagshandlung. 2. Auflage, 1907). Hier konnte auf grundsätzliche Momente nur wenig und andeutungsweise eingegangen werden. Nach der üblichen Anlage psychiatrischer Lehrbücher behandelt der Verfasser erst die Störungen der einzelnen seelischen Vorgänge, nachher die „Gruppenstörungen“ oder Krankheitsformen. Die Belesenheit der Jesuiten, ihre Gründlichkeit im Studium sind wohl nie in Zweifel gezogen worden, und sie zeigen sich auch bei Bessmer. Aber darüber hinaus erscheint sie als eine im bestem Sinne kritische Belesenheit, wenigstens in den Hauptgebieten. In der Formenlehre der Psychosen hätte Bessmer wohl unbedenklich den Kraepelinschen Einteilungsprinzipien noch etwas mehr entgegenkommen können — hat doch Krafft-Ebing, auf dessen Lehrbuch sich Bessmer sehr wesentlich stützt, am Ende selber gemeint, dass die Zukunft der Heidelberger Systematik gehöre. Auffallend wenig auf der Höhe stehen die Kapitel von der Hysterie, die sich ganz einseitig auf die klassische französische Literatur stützen und die Diskussionen des letzten Jahrzehnts fast völlig ausser acht lassen. Am interessantesten sind naturgemäss für den Leser die Ausführungen über die Willensstörungen, über moralischen Schwachsinn und dergleichen. Man dürfte gespannt sein, wie der Autor sich hier zwischen wissenschaftlichem Ergebnis und kirchlicher Lehre hindurcharbeiten werde. Um aber das zu würdigen, muss man die zweite Bessmersche Schrift mit in betracht ziehen, die unter dem Titel: „Die Grundlagen der Seelenstörungen“ (Freiburg 1906) die prinzipielle, wenn man so sagen darf philosophische Fundierung des Lehrbuches enthält. Die moderne Psychopathologie in Einklang gesetzt mit der thomistichen Philosophie: d. i. ein Versuch, reizvoll für jeden, den überhaupt derart theoretische Fragen interessieren.“

„Bessmer gibt alle Ergebnisse der psychiatrischen Forschung zu. Die Deutungen lehnt er vielfach ab, aber meistens nur etwa so weit, wie auch besonnene Psychopathologen das tun: er folgt z. B. in der Lokalisations-

[1]) ‚Der Tag‘, 8. Oktober 1907.

frage Monakow, in der Frage der mikroskopischen Lokalisation Nissl, er bestreitet Fleschsigs letzte Schlussfolgerungen, Ziehens Theorie der Erinnerungsbilder. Was viel interessanter ist: in der Frage der Sünde als der Ursache von Geisteskrankheit lässt er die alte kirchliche Auffassung glatt fallen. Er nennt die seelische Erkrankung ein Unglück, das über den Menschen hereinbricht, und auf Seite 177 der „Störungen" lehnt er in einem Konditionalsatze den Standpunkt, Geisteskrankheit sei nichts als Irrtum und Sünde, unzweideutig ab."

„Von der ‚Pastoral- und Dämonen-Psychiatrie' sagt sich also der jesuitische Seelenforscher entschlossen los. Was setzt er an ihre Stelle? Die thomistisch gedeutete moderne Psychiatrie; Verstand und Wille, sagt er auf S. 177, sind „an sich" keiner anderen Störungen fähig als des Irrtums und der Sünde. Sie werden vom Irresein niemals selber, wohl aber mittelbar berührt. Bessmer akzeptiert den Satz: ‚Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten', soweit, wie der denkende Psycholog ihn akzeptieren kann. Nur sind ihm eben Geisteskrankheiten Erkrankungen des niederen seelischen Lebens, der Sinneswahrnehmung, des sinnlichen Fühlens und Begehrens. Sofern nun dieses niedere seelische Leben das sinnliche Material liefert, mit dem Verstand und Wille im irdischen Dasein arbeiten müssen, werden auch sie mittelbar von der Erkrankung dieses Materials berührt, nämlich gehemmt und verdunkelt. Bessmer leugnet also nicht, dass Wille und Verstand beim Irren anormal funktionieren, nur lässt er es mittelbar zustande kommen. In der Sache stellt er sich auf den Boden der Erfahrung, in der Deutung auf die Philososophie (Grundlagen, S. 145 ff)".

Das wird ihm niemand verwehren können, und es wird nur darauf ankommen, wie er sich nun den ethischen und rechtlichen Problemen gegenüber verhält. Davon handeln die „Grundlagen" auf Seite 176—186. Bessmer lehnt den juristischen Vergeltungsstandpunkt, das sogenannte Legalitätsprinzip, ab. Er nennt dieses angebliche summum ius rundweg summa iniuria. Er erkennt die Unmöglichkeit, einen wirklich Geisteskranken „verantwortlich" zu machen, an. In der schwierigsten Frage, im Bereich der psychopathischen Grenzzustände, vertritt er eine gemässigte Billigung der verminderten Zurechnungsfähigkeit. Er wendet das stark intellektualistisch: unbeherrschbare Triebe, Impulse usw. bestreitet er, er will die Verminderung der Verantwortlichkeit nur dort gelten lassen, wo sie auf Verwirrung, gestörter Ueberlegung usw. beruht. Darüber wird sich streiten lassen. Aber im ganzen könnte man sagen, Bessmer würde in einer kriminalistischen Gesellschaft unserer Tage, die auf psychologischem Boden steht, etwa auf der gemässigten Rechten sitzen. ‚Ziemlich in ihrer Nähe', sagte mir ein Fachgenosse, und ich habe keinen Anlass, es zu bestreiten".

„Das aber ist etwas ganz Ausserordentliches; ein Riesenschritt vorwärts. Gewiss, dieser selbe Mann erkennt Wunder, d. h. Durchbrechung der Naturkausalität durch überirdische Mächte, an, auch im Gebiete des Seelischen. Aber wer z. B. sein Kapitel über die krankhaften Veränderungen des religiösen Lebens liest (Störungen, S. 118—125), der wird doch erstaunen über das gewaltige Stück Boden, das hier ein Jesuit der wissen-

schaftlichen Erklärung abtritt. Gewiss begegnet man hier und da in einzelnen Erörterungen der plötzlichen Einmischung einer religiösen Argumentation, die man lieber nicht dastehen sähe; aber diese Einmischung ist weder häufiger noch störender als diejenige von Produkten eines fragwürdigen Materialismus oder eines manchmal noch fragwürdigeren Idealismus, die uns in wissenschaftlich-psychiatrischen und -psychologischen Veröffentlichungen so oft belästigt. Es war hier natürlich ein Ding der Unmöglichkeit, auf alle Details, z. B. auch auf die recht interessante und besonnene Auseinandersetzung mit dem psychophysischen Parallelismus (den Bessmer zugunsten der Annahme einer psychophysischen Wechselwirkung ablehnt, ein Boden, auf dem vermutlich in nächster Zeit noch mehr Psychologen landen werden), im einzelnen kritisch einzutreten. Im ganzen ist Bessmers Leistung in hohem Masse anerkennungswürdig und in hohem Masse erfreulich".

Ueber Elektrodynamik der Ernährung und der Muskelkraft und die Umwandlung der Energie hat J. E. Siebel in dem „Zymotechnischen Institut" in Chicago interessante Experimente angestellt, die zu folgenden bemerkenswerten Resultaten führten:

1. Die Energieform, durch welche die Nahrungsmittel im animalischen Körper zur Krafterzeugung verfügbar werden, ist weder Wärme noch Elastizität, sondern die Elektrizität. 2. Die Muskelkontraktionen werden durch die gegenseitige Anziehung paralleler elektrischer Ströme bewirkt. Diese Ströme werden in den als elektrische Batterie wirkenden Muskelelementen durch Oxydation der Nährmittel mittels atmosphärischer Luft bei Bluttemperatur direkt erzeugt. 3. Das erklärt den äusserst günstigen Nutzeffekt der Nahrungsmittel; derselbe sowie die Kraftäusserung der Muskeln kann rechnerisch festgestellt werden. Auch findet die innere Mechanik des Zusammenwirkens von Muskeln, Nerven und Gefässen eine einfache Erklärung. 4. Durch die von dem Experimentator konstruierten elektrischen Batterien konnten ähnlich wie im Tierkörper brennbare Kohlenstoffverbindungen wie Alkohol, Zucker, Fette usw. durch atmosphärischen Sauerstoff bei gewöhnlicher Temperatur oxydiert werden und er stellte damit fest, welche Energieerzeugung aus Brennstoffen die rationellste (ohne wesentliche Entwertung oder Zerstreuung der Energie) sei. Er fand, dass verdünnter Alkohol die höchste elektromotorische Kraft liefert; es folgte der Reihe nach Traubenzucker, Rohrzucker, Oleaten und Peptone. Auch Atvater hatte bereits für den Alkohol einen so hohen Ernährungswert durch seine klassischen Experimente nachgewiesen: Fords glaubte deutliche Spuren von Alkohol im menschlichen Blute nachgewiesen zu haben; bedeutende Physiologen sind der Meinung, dass die Kohlehydrate vor ihrer schliesslichen Einverleibung in Alkohol umgewandelt werden [1]).

[1]) Gaea (1907) 630f.

Die Lehre des Aristoteles von der Zeit.

Von Dr. Georg Wunderle in München.

(Schluss.)

3. Das νῦν als Zeitelement.

Das Problem des νῦν steht im Mittelpunkte des Interesses: die Behandlung, welche es bei unserem Philosophen findet, ist reich an Schwierigkeiten und Unklarheiten; darüber lassen schon die mannigfachen Erläuterungsversuche keinen Zweifel. Gilt es, die wahre Ansicht des Aristoteles herauszustellen, so ist vor allem auf die zwei Grundgedanken hinzuweisen, die für den objektiven Teil der Zeittheorie maßgebend sind: der eine davon ist bereits erörtert worden: Es gibt keine Zeit ohne Bewegung (218 b 33). Dazu gesellt sich ein anderer Satz: Es gibt auch keine Zeit ohne das νῦν (220 a 1). Daraus erhellt, dass die Zeit durch die Bewegung und das νῦν bedingt ist. Welcher Art ist aber die Beziehung der beiden bedingenden Faktoren unter einander, wie verhält sich das νῦν zur Bewegung? Die Antwort darauf enthält zugleich den Schlüssel zu dem anderen Problem: Was hat das νῦν als Zeitelement für eine Bedeutung?

Aristoteles will das νῦν, das Jetzt, dadurch begreiflich machen, dass er vom Augenblick, von der Jetzt-Wahrnehmung ausgeht. Dieses Jetzt ist nichts anderes als ein Einschnitt in das Bewegungskontinuum, ein Punkt, wodurch wir die Bewegungslinie abteilen. Heben wir ihn heraus und halten wir ihn in unserer auffassenden Erkenntnis fest, während die Bewegung unterdessen unaufhaltsam forteilt, so erscheint das punktartige νῦν infolge dieser Abstraktion als ein Etwas, zu dessen Konstitution mehrere Elemente beitragen. Seine Selbständigkeit stammt nur aus unserer erkennenden Tätigkeit, wodurch wir es dem stetigen Flusse des Geschehens entziehen: wie aber ist dasjenige beschaffen, das wir vermittelst dieses Erkenntnisaktes ergreifen und in der Vorstellung bewahren, auch wenn es vom Wechsel des Bewegungsablaufes längst fortgerissen ist? Welches ist der objektive Inhalt des νῦν und der νῦν-Wahrnehmung?

Diese Fragen sucht Aristoteles besonders im 11. und 13. Kapitel des 4. Buches seiner Physik zu beantworten. Zunächst beschreibt er die im Flusse der Bewegung sich zeigenden Erscheinungen des *νῦν*: *τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν), ᾗ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό* (219 b 12 sqq.). Dann beleuchtet er die Selbigkeit des *νῦν* und seine Verschiedenheit näher: Das *νῦν* ist innerhalb des Zeitkontinuums eine Grenze und zwar Ende der Vergangenheit, Anfang der Zukunft; es trennt also jene von dieser, wenigstens der Möglichkeit nach: *διαιρεῖ δὲ δυνάμει, καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο, ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δὲ συνδεῖ, ἀεὶ τὸ αὐτό* (222 a 14 sqq.). Dieser Satz hat zu den verschiedensten Deutungen geführt, die hier in Kürze skizziert werden müssen.

Schilling[1]) und nach ihm Wolter[2]) unterscheiden das *νῦν* in *nunc absolutum* und *nunc relativum*. Wolter bestimmt das erstere als das „quod per se vocatur nec tempus est nec pars temporis nec tempus metitur", das letztere als das „quod vocatur *καθ' ἕτερον* et non solum *τὸ* ante et *τὸ* post et utriusque medium terminum complectitur, verum etiam tempus metitur"[3]). Ein Anlass, der notwendig zu einer solchen Trennung führt, kann aus den zitierten Stellen nicht begründet werden. Sollte von Schilling und Wolter aber auch keine reale Scheidung in zwei *νῦν*, sondern nur eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise bezeichnet werden, so hätte das im Anschluss an die aristotelischen Ausdrücke geschehen müssen, von denen sogleich ausführlicher zu sprechen ist. Aristoteles will jedenfalls die reale Einheit des *νῦν* als Zeitelement gewahrt wissen: wenn er seine Erörterung über dasselbe mit den Worten beschliesst: *τοσαχῶς λέγομεν τὸ νῦν . . . εἴρηται* (222 b 28), so handelt es sich bloss um zwei Bedeutungen, die kurz vorher aufgezählt sind, nämlich um das Jetzt im strengen Sinn als Zeitelement und um den weiteren Begriff des Jetzt als Gegenwart, welche die dem *νῦν* unmittelbar nahe Zeit umfasst (222 a 21). Es ist somit kein ausreichender Grund vorhanden, das ersteigenannte, zunächst in Rede stehende *νῦν* in zwei aufzulösen; der aristotelische Text legt nur die Zusammensetzung desselben aus zwei Wesensmomenten nahe.

[1]) *Aristotelis de continuo doctrina* (1840) 11.

[2]) *De spatio et tempore* (1848) 13. Anm. 23.

[3]) Die Bezeichnungen *per se* und *καθ' ἕτερον* schliessen sich jedenfalls an *Phys.* V. 3. 233 b 33 an, wo die Relationen des *νῦν* mit *καθ' αὐτό* und *καθ' ἕτερον* charakterisiert werden.

Diese Auffassung tritt uns schon bei den alten Kommentatoren[1] entgegen, welche das νῦν in zwei Komponenten zerlegen, in ὑποκείμενον und λόγος, Substrat und Begriff: λόγος wird von Aristoteles selbst in unserem Zusammenhang gebraucht (219 b 19), für ὑποκείμενον steht bei ihm das ungewöhnliche ὅ ποτε ὂν ἔστιν. Das Verhältnis der beiden zu einander ist ein der Beziehung von Materie und Form ähnliches: wie der Stoff durch die Form seine Ergänzung und eigentliche Bestimmung erhält, so wird das ὅ ποτε ὂν ἔστιν des νῦν erst durch seinen λόγος zu dem, was das Wesen des Jetzt ausmacht[2]. Was aber ist Substrat oder Stoff des νῦν, was sein Begriff oder seine Form?

Torstrik hat im „Philologus" XXVI (1867) 449 ff. besonders die erste Frage genau geprüft und verschiedene Lösungen versucht, die ihm selbst nicht befriedigend erschienen. Weder das „Bewusstsein ist das in allem Wechsel der fliessenden Gegenwart stets gleichbleibende ὑποκείμενον des Nun" (451), noch auch die Bewegung (ebd.): eher scheint das πρότερον καὶ ὕστερον die Materie des νῦν zu sein: denn „wir haben Bewegung im allgemeinsten Sinn: wir haben ein Früher, ein Später, ein Nun, die wir allen Inhalts entleeren, und nur diese reine Form als solche betrachten wir. Jedes Nun folgt auf ein früheres und geht einem späteren voran: es ist so selbst das Spätere eines Früheren und das Frühere eines Späteren: es ist beides, das Früher und Später zugleich. Was macht denn nun dieses Früher und Später, welches man als die Materie des Nun betrachten kann, zum Nun? Seine Zählbarkeit oder sein Gezähltwerden. Denn was gezählt werden soll, . . . muss eine Einheit sein. Also ist das Früher und Später als Einheit betrachtet das Nun. So ist die Materie des Nun, das Früher und Später, stets dieselbe: durch seinen Begriff aber, die Ineinsfassung beider zum Zweck der Zählung, ist jedes Nun von dem anderen verschieden, weil es durch die Zählung in einen anderen und anderen Teil der Zeit gesetzt wird" (a. a. O. 453, vgl. 471).

[1] Themistius, *In Arist. Phys. paraphrasis*, ed. Schenkl 150 sqq.; Simplizius, *Comment. in Arist. Phys.*, ed. Diels 721 sqq. Thomas von Aquin verwendet in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles (*Opera omnia* II [Romae 1884] 205) die Bezeichnungen ***subiectum*** und ***ratio***.

[2] Darum kann man mit Recht von einer Materie und Form des Jetzt sprechen; vgl. Bonitz, Aristotelische Studien (1862) 227. Aristoteles hat diese Ausdrücke vielleicht deswegen vermieden, weil sie zur Vorstellung Anlass geben könnten, als betrachte er das νῦν wie eine οὐσία τις, wogegen doch 1002 b 8 in einer zweifellos dem Gedanken nach echt aristotelischen Stelle Einspruch erhoben wird.

Gegen Torstriks Anschauung sprechen gewichtige Bedenken. Die Begriffe des Früher und Später, des Nun ihres „Inhaltes" zu berauben und sie als leere, von der realen Grundlage der Bewegung losgelöste Formen anzusehen, dazu gibt der aristotelische Text nirgends eine Berechtigung; im Gegenteil ist das *πρότερον καὶ ὕστερον*, wie oben dargetan wurde, die mit der Bewegung untrennbar verbundene Relation des (in erster Linie bloss räumlichen) Nacheinander. Zudem eignet sich das abstrakte, im Nun „als Einheit betrachtete" Früher und Später nicht zum Substrat des *νῦν*, weil es selbst wieder etwas voraussetzt, was diese Einigung nicht bloss von seiten eines zählenden Subjektes, sondern auch innerhalb des objektiven Bewegungsablaufes ermöglicht; das ist aber nichts anderes als die Bewegung selbst. Bei der Form des *νῦν* darf Zählbarkeit und Gezähltwerden nicht einfachhin als gleichwertig genommen werden. Aristoteles verlegt den *λόγος* des *νῦν* in das *ἓν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἶναι* (vgl. 219 b 13; 219 b 19), sieht also von einer wirklichen Zählung der verschiedenen Jetzt zunächst ab und betont bloß die Tatsache, dass, wie die Zeit immer anders und anders wird gemäss der kontinuierlich fortschreitenden Bewegung (219 b 9), so auch das *νῦν* sich stets ändert: *τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον* (219 b 11; vgl. 219 b 27). Die Verschiedenheit desselben ist somit schon durch die Bewegung verursacht, nicht erst durch unsere Zählung. Durch letztere kommt dann freilich die objektive Verschiedenheit in unserem Bewusstsein gleichfalls zur Erscheinung; wir sprechen nunmehr vom erfassten Jetzt, von „Augenblicken", und drücken die Beziehung derselben zu einander mit den Prädikaten der streng zeitlichen Sukzession, mit „früher" und „später" aus (vgl. 219 b 25 sqq.).

Den Standpunkt Torstriks hat Gotschlich[1]) im allgemeinen zwar abgelehnt, gelangt aber schliesslich doch zu einer ähnlich abstrakten Aufstellung wie dieser. Er stützt sich hauptsächlich auf die schon zitierte Stelle 222 a 15: „Insoferne das Jetzt zusammenknüpft, ist es immer dasselbe," und folgert daraus, „dass sich Aristoteles unter dem Substrat des Jetzt das *ἕν*, die Einheit, dachte. . . . Das Jetzt ist eine in Bewegung befindliche Einheit und als solche überall dasselbe, durch die Bewegung dieser Einheit wird die kontinuierliche Grösse der Zeit erzeugt, sobald das Bewusstsein erfassend und gewissermaßen hemmend in die Bewegung eingreift, wird das

[1]) Aristoteles von der Einheit und Verschiedenheit der Zeit, in „Philosophische Monatshefte" IX (1873) 289.

sich bewegende Eins ein dieses, ein *τόδε τι*, das Jetzt, und erscheint nun als *πρότερον* und *ὕστερον* . . . Das Einssein ist hier das materielle Substrat des Jetzt; das *πρότερον* und *ὕστερον* ist die Form desselben."

Fragen wir, ob Gotschlichs Erklärung zureichend ist. Welches soll die Einheit sein, deren Bewegung „die kontinuierliche Grösse der Zeit erzeugt"? Infolge des Zusammenhangs von Zeit und Bewegung kann es keine andere sein als diejenige, welcher auch die Bewegung ihre Stetigkeit verdankt, also die Einheit des *φερόμενον* 220 a 5 sqq.). „Die Bewegung dieser Einheit" ist die *φορά*, also wäre sie in Konsequenz des Gedankenganges als Substrat des *νῦν* zu betrachten. Gotschlich bezeichnet jedoch das „Einssein" als solches, anscheinend ohne es auf seinen realen Grund, die durch das *φερόμενον* einheitlich gewordene Bewegung (*φορά*), zu beziehen. Deswegen ist seine Lösung nicht vollauf genügend.

Sperling[1]) pflichtet weder Torstriks noch Gotschlichs Theorie bei, sondern bringt selbst eine Erklärung: „In der Tat brauchen wir nicht lange zu suchen, um in dem zusammenwirkenden Bewusstsein des Gegenwärtigen und des Zugleich dasjenige zu finden, was in substanzieller Verdichtung als das sich gleichbleibende Substrat des Nun von Aristoteles betrachtet wird. Intelligibel ist dieses Substrat, weil es die nur durch Abstraktion erreichbare, geistige Grundlage der Zeit gegenüber ihrer materiell-physiologischen bezeichnet."

Der Sinn dieser Ausführungen ist nicht ohne weiteres klar. Was soll unter dem „zusammenwirkenden Bewusstsein des Gegenwärtigen und des Zugleich" gedacht werden? Etwa das Bewusstsein, insofern es das *πρότερον καὶ ὕστερον* in der Gegenwart zu einem Zugleich, zu einer Einheit verknüpft? Damit wäre der Hauptsache nach Torstriks Standpunkt erneuert, den Sperling selbst nicht anerkennen will. Oder soll darunter — weil in demselben Zusammenhang von „substanzieller Verdichtung" die Rede ist — der den Wechsel der Vorstellungen „zählende" Geist verstanden werden? Dagegen wären die Bedenken gegen Sperlings Grundanschauung zu wiederholen und auf den objektiven Charakter der aristotelischen Zeittheorie neuerdings hinzuweisen.

Die strenge Festhaltung desselben, verbunden mit steter Bezugnahme auf die schon hervorgehobene Relation von Bewegung — *νῦν* — Zeit ergibt eine Erklärung, welche den Andeutungen des Stagiriten

[1]) „Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit" Inauguraldissertation. Marburg 1888. 44 ff.

gerecht zu werden vermag und zudem mit den Erläuterungen der griechischen Kommentatoren im Einklang steht.

Stellen wir uns einen beliebigen Körper vor, der sich auf einer bestimmten Bahn fortbewegt. Die so in Erscheinung tretende Bewegung (*φορά*) erhält durch ihr Subjekt, das *φερόμενον*, sowohl ihre zusammenhängende Einheitlichkeit (220 a 7), als auch ihre Sukzession; das Bewegte ist geradezu das Erkenntnismittel der letzteren (219 b 29). Denn wir sehen es von einem Orte zu einem anderen übergehen und bemerken eben dadurch ein Nacheinander der verschiedenen Bewegungsstadien. Aehnlich ist es beim Punkte, seine Bewegung erzeugt die Linie (*De an.* I. 4. 409 a 4) und gibt ihr zugleich Einheitlichkeit und kontinuierliche Sukzession der Teile. Nun ist die Linie für Aristoteles das treffende Bild der Zeitgrösse, daher denkt er sich auch das Element der Bewegungs- und der Zeitgrösse in gleicher Weise wirksam wie das Element der Linie, den Punkt: wie dessen Bewegung die Linie bildet, wie das *φερόμενον* die *φορά* hervorbringt, so erzeugt das stetig dahinfliessende *νῦν* den ununterbrochenen Zeitstrom[1]). Sind nun Bewegung und Zeit objektiv betrachtet identisch, so kann das Zeitelement eben an nichts anderes gebunden sein, als an die Bewegung. Der bewegte Gegenstand ist in gewissem Sinne stets derselbe, weil er durch die örtliche Bewegung keine Veränderung in seinem Wesensbestande erleidet, in gewissem Sinne immer wieder anders, da er ja beständig seine räumliche Lage wechselt. Die Selbigkeit und Verschiedenheit, die sich so in der Bewegung ausprägt, erscheint in dem nämlichen Sinne bei der Zeit. Diese empfängt ihre Selbigkeit aus der Einheit der als Korrelat dienenden Bewegung, welche ihrerseits wiederum zur Einheit wird durch die Selbigkeit des *φερόμενον*: das Anderssein der Zeit rührt von der Sukzession in der Bewegung her. Nun

[1]) Das Bild vom „Flusse" des Geschehens findet sich bei Aristoteles besonders im Anschluss an Heraklit des öfteren; die spezielle Anwendung desselben auf den „Strom" der Bewegung oder Zeit dagegen ist höchstens angedeutet, z. B. *Met.* X. 6. 1063 a 22: *εἰ κατὰ τὸ ποσὸν συνεχῶς τὰ δεῦρο ῥεῖ καὶ κινεῖται.* Es liegt aber den Ausführungen des Stagiriten zweifellos zugrunde. Simplizius verwendet es zur Erklärung und spricht l. c. 719. 26 geradezu von einer *ῥοὴ κοινὴ* der Bewegung und Zeit. Die mittelalterliche Scholastik benützte den Vergleich, um den Unterschied von Zeit und Ewigkeit klarzulegen; Thomas von Aquin beispielsweise präzisiert ihn in seinem Kommentar (206) gelegentlich der Erläuterung der aristotelischen *νῦν*-Theorie dahin: Das nunc fluens, welches „suo fluxu" die Zeit bildet, steht in schroffem Gegensatz zum nunc stans, das mit der Ewigkeit zusammenfällt: nunc temporis — nunc aeternitatis.

sind Selbigkeit und Anderssein auch die beiden Eigenschaften des νῦν als Zeitelement, also besteht kein Grund, für deren Erklärung ausserhalb der Bewegung einen Anhalt zu suchen, vielmehr sind die Konstitutiven des νῦν, welchen jene Eigenschaften folgen, in derselben enthalten. Substrat des νῦν ist die von einem φερόμενον getragene Bewegung, soferne sie in ihrer Dauer das πρότερον καὶ ὕστερον befasst; sein Begriff ist das in der Bewegung als wirklich erscheinende πρότερον καὶ ὕστερον, oder wie Aristoteles sagt, das ὑπ' ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἶναι (219 b 13). Die einzelne Bewegung oder Veränderung hat freilich jedesmal einen besonderen Träger — Aristoteles nennt ihn ὁ ποτε ὄν ἐστιν (219 b 14 und öfter)[1]), „was eben gerade in Bewegung ist, sei es ein Punkt oder ein Stein oder etwas dergleichen (219 b 19) — und so könnte man erwarten, es müsste letzten Endes als Substrat des νῦν dieser oder jener einzelne bewegte Gegenstand gelten. Die Folge davon wäre, dass es mit der grossen Anzahl dieser Substrate eine ebenso grosse Menge unabhängig von einander bestehender Zeitelemente gäbe, durch deren Bewegung oder Fluss viele Zeiten entständen. Dem widerspricht aber die Einheit der Zeit. Zudem wären Lücken im Zeitablaufe bei einer derartigen Annahme nicht ausgeschlossen (vgl. 220 a 8), da die Einzelbewegungen unterbrochen werden oder aufhören könnten, eine neue aber nicht notwendigerweise die eben erloschene sofort ersetzen müsste. Deshalb darf als Substrat oder Materie des Zeitelementes weder ein einzelnes φερόμενον noch eine Einzelbewegung als solche angenommen werden, sondern nur die einheitliche Dauer der realen Bewegung oder Veränderung im allgemeinen (vgl. 220 a 6 sqq.; 223 a 34), als deren umfassendes Subjekt Aristoteles das einheitliche Weltgebäude betrachtet. Form oder Begriff des νῦν ist dann die im Verlauf dieser Bewegungsdauer sich offenbarende, stets wechselnde Verschiedenheit der Bewegungsmomente oder Bewegungsstadien, die in Beziehung auf einander vorher und nachher, früher und später sind.

Diese Begriffsbestimmung hält die Probe, wenn sie an einzelnen Aeusserungen des Aristoteles geprüft wird.

---

[1]) Darüber vergleiche Torstriks Aufsatz im Rhein. Museum (N. F. 1857) XII 161 ff. — Simplizius umschreibt den Begriff (l. c. 712, 24) folgendermaßen: καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγει, ὁ μέν ποτε ὂν κίνησις, τοῦτ' ἔστιν ἡ ὑπαρξις αὐτὴ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ τοῦτ' ἔστιν ὁ λόγος, ἕτερον καὶ οὐ κίνησις. Jedenfalls handelt es sich bei dem ὃ ποτε ὄν ἐστιν des νῦν um ein konkretes τόδε τι, wie aus der bereits zitierten Stelle 219 b 19 und aus 219 b 30 deutlich hervorgeht.

Das νῦν ist die συνέχεια χρόνου, also der Grund für die Kontinuität der Zeit, wie es *Phys.* IV. 13. 222 a 10 heisst. Wenden wir uns, um diesen Ausdruck richtig zu deuten, zurück zum Bilde der Linie, das Bewegung und Zeit veranschaulicht, so ist das νῦν der Punkt, durch dessen Bewegung die kontinuierliche Zeitstrecke geschaffen wird; es knüpft in jedem Momente seines Dahinfliessens das Vorherige mit dem Nachfolgenden zusammen (222 a 11) und ist demgemäss für jenes τελευτή, für dieses ἀρχή, beides zugleich: es bildet eine gewisse Mitte, μεσότης τις καὶ ἀρχὴ καὶ τελευτὴ ἔχον ἅμα (251 b 20)[1]). Deswegen ist die Zeit immer im Anfange begriffen und von unendlicher Ausdehnung (251 b 25 und öfters). All diese Wirkungen entsprechen dem Substrate des νῦν, jener einheitlichen Weltbewegung, deren stetige, unendliche Dauer in jedem Momente Geschehenes und Geschehenwerdendes vereinigt. Der Einheit des verbindenden νῦν (222 a 15) steht gegenüber die Verschiedenheit des trennenden (222 a 14). Während die erstere im Substrate des Zeitelementes ihre Wurzel hat, ist die letztere der Ausdruck seiner Form (219 b 13), die Verwirklichung des im Substrat angelegten Nacheinander, die sich im Unterschiede des πρότερον καὶ ὕστερον darstellt[2]). Dieser Unterschied ist jedoch nicht gleichbedeutend mit aktueller Trennung; denn das νῦν trennt nur der Potenz nach (222 a 14). Das ergibt eine wichtige Differenz mit dem die Linie formierenden Punkte. Dieser kann in seiner Bewegung angehalten werden, sodass ein deutlicher Abschnitt in der Bewegungslinie entsteht. Der nämliche Punkt *B* in der Linie *AC* ist einmal das Ende der Strecke *AB*, das andere Mal der Anfang von *BC*: $\overline{A \quad B \quad C}$; er vertritt also zwei Punkte (vgl. 220 a 12 sqq.), was beim νῦν aus dem Grunde nie der Fall sein kann, weil es im Zeitverlaufe keinen Stillstand gibt, der eine aktuelle Teilung der Zeitgrösse ermöglichte. Das Zeitelement trägt vielmehr als dahinfliessende Einheit den nie wirklich gesonderten Gegensatz in sich, dass es Anfang und Ende zugleich ist, oder wie Aristoteles wiederholt sich ausdrückt, stets die einigende Grenze zwischen Vergangenem und Zukünftigem bildet:

[1]) Aristoteles vergleicht die Zeit deshalb mit dem Kreise, der an derselben Stelle das Konvexe und das Konkave aufweist, 222 b 2.

[2]) So ist das νῦν seinem Substrat nach stets dasselbe, seinem Begriff nach allezeit verschieden: vgl. 219 b 13. Zur Illustration benutzt Aristoteles hier ein Beispiel der Sophisten: Koriskus ist als Person immer derselbe, aber in gewissem Sinne ist er doch ein anderer, wenn er einmal auf dem Markte, das andere Mal im Lyzeum sich befindet: 219 b 20 sqq.

οὕτω καὶ τὸ νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεσίς κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ πέρας ἀμφοῖν καὶ ἑνότης· ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό (222 a 17 sqq.).

Nur in gewissem Sinn kann das *νῦν* einseitig entweder Anfang oder Ende sein: dann nämlich, wenn wir es durch unsere Erkenntnis aus dem Bewegungsverlaufe gleichsam herauslösen und in der Gegenwartsvorstellung fixieren: die Bewegung, das objektive *νῦν* fliesst unterdessen ununterbrochen weiter. Objektiv genommen erleidet die Bewegung keinen Einschnitt, subjektiv können wir das nicht wahrgenommene *νῦν* als gewissermaßen abgetrennt und selbständig ansehen und infolgedessen als die Einheit, *μονάς* (220 a 4), der Zeitzählung zugrunde legen.

Weiterhin zeigt dieses subjektive *νῦν* jene Eigenschaften deutlicher, die schon dem objektiven, bloss potenziell teilenden zukommen. Es ist als strenger Augenblick gefasst unteilbar, *ἄτομον* (300 a 14), *ἀδιαίρετον* (233 b 34). Wäre es teilbar, so müsste es als eine stetige Grösse gedacht werden und eine wenn auch noch so geringe Ausdehnung besitzen. Das Vergangene und das Zukünftige würden dann im *νῦν* nicht wie in einem Einigungspunkte zusammenstossen, sondern in demselben neben einander zu liegen kommen. Schliesslich müsste es doch eine solche gemeinschaftliche Grenze geben, ein nicht weiter teilbares Element, in welchem das Vergangene endigt und das Zukünftige beginnt. Dieses Zeitelement ist eben das *νῦν* [1], jedoch nicht in dem Sinne, dass die Zeitgrösse sich aus solchen *νῦν*-Atomen zusammensetzte. Diese folgen einander nicht etwa der Reihe nach (*ἐφεξῆς*) in zeitlosen Abständen, wie die Körper-Atome sich, leere Räume lassend, an einander lagern, sondern je zwei *νῦν* sind durch eine kontinuierliche Zeitlinie verbunden [2]. Das *νῦν* ist somit kein Teil der Zeit (220 a 19 und öfter), weil diese als stetige Grösse nur ebenso geartete Teile haben kann: es ist jedesmal Grenze (*πέρας*) eines bestimmten Zeitkontinuums und als solche nicht selbst Zeit, sondern an der Zeit oder in der Zeit: *ἢ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν* [3].

[1] *Phys.* VI. 3. 233 b 35 sqq.

[2] *στίγμαῖς δ' ἀεὶ τὸ μεταξὺ γραμμὴ καὶ τῶν νῦν χρόνος.* 231 b 9; weitere Belege bei Bonitz, *Ind. ar.* 492 a 46 sq.; 856 b 5 sqq.

[3] *Phys.* IV. 11. 220 a 21. Prantls Uebersetzung der aristotelischen Physik (1854, 211) gibt den Sinn nicht genau wieder: „Inwieferne das Jetzt eine Grenze ist, ist es nicht Zeit, sondern nur je nach Vorkommnis könnte es Zeit sein." Nach dem ganzen Zusammenhang kann das *συμβέβηκεν* bloss in ganz wörtlichem Sinne verstanden werden: es fällt der Zeit zu, ist an der Zeit.

Halten wir an dieser Bestimmung fest, so ergibt sich als unmittelbare Folge, dass im Jetzt-Augenblicke keine Bewegung oder Veränderung möglich ist[1]: denn geht alle Bewegung in der Zeit vor sich, so kann, wenn anders das Jetzt keine Zeit ist, in demselben keine Bewegung stattfinden. Das folgt auch aus einer anderen Erwägung: Gäbe es im Jetzt Bewegung, so könnte in ihm ein Körper schneller, ein anderer langsamer sich bewegen, der erste also eine grössere Bahn zurücklegen als der zweite. Damit wäre die Teilbarkeit des νῦν vorausgesetzt, deren Unmöglichkeit schon bewiesen wurde (*Phys.* VI, 3. 234 a 24 sqq.).

Im Jetzt ist auch keine Ruhe denkbar. Diese ist einmal nur da möglich, wo Bewegung möglich ist: so wenig es demnach im νῦν Bewegung gibt, ebensowenig Ruhe. Sodann könnte der Fall eintreten, dass ein und dasselbe Ding im Jetzt sich bewegen und ruhen müsste. Wenn nämlich irgend ein bestimmtes Jetzt den Uebergang von dem Bewegungs- in den Ruhezustand bildet, so müsste der bewegte Körper in jedem Stadium die ihm gerade eignende Bewegung haben, also auch in dem seinen Bewegungszustand beendigenden νῦν. Desgleichen müsste er im Zustand der Ruhe eben immer ruhen, folglich auch in dem νῦν, welches diesen eröffnet; er würde daher in dem von der Bewegung in die Ruhe überleitenden νῦν zugleich bewegt und ruhend sein, was unmöglich ist (234 a 31 sqq.). Uebrigens zeigt auch die Ruhe eine Aufeinanderfolge verschiedener Zeitteile. Wenn etwas ruht, so heisst das nach unseren Begriffen, es ist sich während einer gewissen Zeit, also von jetzt an gerechnet seit einer bestimmten Zeit unverändert gleich geblieben, es ist jetzt noch so wie früher. Ein derartiges Nacheinander von früher und jetzt gibt es nur in der Zeit, nicht im νῦν; daher in demselben keine Ruhe (234 b 5 sqq.).

Neben das Jetzt im strengen Sinne, wie es bisher erörtert wurde, stellt Aristoteles eine erweiterte Bedeutung desselben, nämlich jene Zeit, welche dem eigentlichen Jetzt nahe ist (222 a 21), z. B. das „Heute", τἠμερον. Von dieser weiter gefassten Gegenwart aus bestimmt er dann den Sinn des ποτέ als Zeitadverbium je nach der Entfernung in der Richtung der Vergangenheit oder Zukunft. Wir gebrauchen das ποτέ von Ereignissen, die lange vor der Gegenwart

[1] ἐν δὲ τῷ νῦν οὐκ ἔστι μεταβάλλειν, *Phys.* VI, 6. 237 a 14; vgl. *Ib.* VI, 3. 234 a 24 sqq. und die bei Bonitz, *Ind. ar.* 492 a 34 sqq. angeführten Stellen, denen noch hinzuzufügen wären *Φ* 10. 241 a 15; *ϑ* 8. 262 a 25 sqq.

geschehen sind, z. B. „einst" wurde Troja eingenommen (222 a 25); dann auch von solchen, die in ferner Zukunft eintreten, z. B. „einst" wird eine Ueberschwemmung sein (222 a 26). Der Zeitraum ist jedesmal bis zu dem betreffenden *ποτέ* der Vergangenheit oder Zukunft begrenzt; da es nun keine Zeit gibt, die nicht einmal *ποτέ* gewesen wäre oder *ποτέ* sein würde, ist jede bestimmte Zeit nach vorwärts und rückwärts begrenzt. Die Zeit im allgemeinen aber ist unbegrenzt, wie schon oben hervorgehoben wurde, ohne Anfang und ohne Ende, in lückenlosem Ablaufe begriffen gleich ihrem Korrelat, dem unendlichen Weltgeschehen.

Einige andere Zeitadverbien unterscheidet Aristoteles nach ihrem Verhältnis zum eigentlichen, unteilbaren Jetzt. Das „Bereits", *ἤδη* (222 b 7), bezieht sich entweder auf einen geringen Abstand des Vergangenen oder des Zukünftigen von dem *νῦν*. Ich gehe „bereits" heisst: Gleich nach dem *νῦν* ging ich „schon"; ich bin „bereits" gegangen will sagen, dass mein Gehen kurz vor dem *νῦν* schon begann. Das „Soeben", *ἄρτι*, ist fast gleichbedeutend mit dem „Bereits" im ersteren Sinne. Ich bin soeben gekommen (vgl. 222 b 13), ist so viel wie: Meine Ankunft geschah nur sehr wenig nach, fast gleichzeitig mit dem Jetzt. Durch das „Längst", *πάλαι* (222 b 14), wird eine viel weitere Entfernung von dem Jetzt bezeichnet: ich bin „längst" gekommen, lange vor dem *νῦν*. Das „Plötzlich", *ἐξαίφνης* umschreibt Aristoteles als *τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν* (222 b 15), „was in einer wegen Kleinheit unmerklichen Zeit sich hervordrängt". Wie schon durch den Beisatz *διὰ μικρότητα* angezeigt ist, darf *ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ* nicht als schlechthin unmerkliche Zeit gefasst, sondern muss im Sinne von kaum merklich, nahezu unmerklich verstanden werden[1]; denn eine schlechtweg unmerkliche Zeit ist unmöglich[2].

[1] Vgl. Simpl. l. c. 753.

[2] *οὐδ' ἐνδέχεται χρόνον εἶναι ἀναίσθητον οὐδένα οὐδὲ λανθάνειν, ἀλλὰ ταυτὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι*, *De sens.* 448 a 24 sqq. — Mit dem *ἐξαίφνης* hat sich bereits Platon eingehend beschäftigt; in seinem *Parmenides* 156 d lesen wir: *τὸ γὰρ ἐξαίφνης, τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔν γε τοῦ ἑστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλ' ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.* Dieser platonische Begriff des *ἐξαίφνης* deckt sich mit dem des aristotelischen *νῦν* im eigentlichen Sinne, wie ein Vergleich der Parmenidesstelle mit den oben zitierten Ausführungen in *Phys.* VI. 3. 234 a 24 sqq. zeigt.

B. Subjektives Moment der Zeit.

1. Entstehung des Zeitbegriffes.

Dort, wo Aristoteles über den Raum handelt (*Phys.* IV. 1 sqq.), erwähnt er nichts von dem Verhältnis desselben zum erkennenden Subjekte. Die Welt der Dinge im Raum besitzt nach seiner Ansicht ihr ganzes Sein in Unabhängigkeit von aller subjektiven Betätigung. Anders bei der Zeit. Diese ist als solche nicht denkbar ohne ein wahrnehmendes Subjekt (223 a 16 sqq.). Zwar besteht ihr Korrelat, die Bewegung, in sich, ohne dass sie von einem denkenden Geiste erfasst zu werden brauchte; zur Zeit wird sie aber nur durch ihre Beziehung zu einer erkennenden, speziell „zählenden", beziehungsweise „messenden" Seele: *ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ἐστιν ὂν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς* (223 a 26)[1]. So scharf hier die Notwendigkeit des subjektiven Elementes zum Ausdruck kommt, so wenig ist sie sonst in der Zeittheorie des Aristoteles nach ihrer ganzen Eigentümlichkeit gewürdigt. Der objektive Teil der Zeit bestimmt seine ganze Darstellung, und da, wo die Rücksichtnahme auf das subjektive Moment als solches in der Erörterung bedeutsam wird, tritt nicht die subjektive Tätigkeit der Zeitwahrnehmung in den Vordergrund, sondern vielmehr das Resultat derselben, nämlich die in die objektiv-reale Bewegung hineinverlegte „Zahl", beziehungsweise das „Maß" derselben. Von diesen beiden Bestimmungen aus muss, um die Ansicht des Stagiriten über die Entstehung des Zeitbegriffes aufzuzeigen, vielfach auf den Akt des erkennenden Subjektes zurückgeschlossen werden, den jene „Zahl" und jenes „Maß" voraussetzen: *ἀδύνατον γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς· ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν* (223 a 22 sqq.).

Wo von der Zeitwahrnehmung oder Zeiterfassung ganz im allgemeinen die Rede ist, lesen wir zunächst Ausdrücke wie *αἰσθάνεσθαι* (219 a 4 und öfters), *ὁρίζειν* (vgl. 218 b 30), oder beide zusammen

[1]) Zur Erklärung des letzten Satzes: Wenn es möglich ist, dass es ohne Seele überhaupt Bewegung gibt, bemerkt Simplizius (l. c. 761, 8 sqq.) in neuplatonischer Art: *ὅτι τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται αἰτία κινῆσαι καὶ ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν ἡ ψυχή, καὶ ὅτι ἐξ ἀρχῆς ταύτης πᾶν τὸ γενόμενον γίνεται.* Aristoteles will sagen: Alle Bewegung entspringt wenigstens letzten Endes aus einem immateriellen Prinzip als oberster *causa efficiens*.

(218 b 32). Später, besonders nach Aufstellung der Definition der Zeit (219 b 1), weichen die allgemeinen Bezeichnungen in der Hauptsache den technischen Ausdrücken für die Zeitvorstellung ἀριθμεῖν und μετρεῖν.

Schon die beiden Termini deuten darauf hin, dass die aristotelische Zeittheorie von räumlich-körperlichen Anschauungen nicht unbeeinflusst ist; dieselben treten uns klarer entgegen, wenn wir die Genesis des Zeitbegriffes erforschen.

Die Zeitvorstellung bildet sich an dem mit der Bewegung dahinfliessenden Jetzt. Wir erfassen dasselbe in irgend einem Momente, bald darauf in einem anderen, und gewinnen so zwei unterschiedene νῦν, welche wie zwei Punkte eine Linie begrenzen. Wir bezeichnen den ersten als früher im Vergleich zum zweiten, stellen somit zwischen beiden eine Aufeinanderfolge fest, ein Verhältnis, dessen wir uns ebenso oft bewusst werden, als wir in dem ferneren Zeitverlaufe weitere νῦν wahrnehmen. Nun sukzedieren die verschiedenen νῦν einander nicht wie selbständige Dinge, sondern nur wie verschiedene Phasen oder wechselnde Bestimmtheiten des nämlichen in Bewegung gedachten Zeitelementes. Die Auffassung dieser verschiedenen Phasen, verbunden mit der bewussten Beziehung derselben auf das einheitliche Kontinuum, in dem sie zur Erscheinung kommen, kann mit Grund als „Zählung" der Jetzt charakterisiert werden; denn zur Zählung bedarf es einerseits der Mehrheit unterschiedener Objekte, andererseits aber auch einer Einheitsbeziehung derselben unter einander (vgl. 223 b 13). Beim Jetzt ist der Zusammenhang der Bewegung jene Einheitsbeziehung, wodurch die Vielheit der Erscheinungsformen des einen in Bewegung begriffenen νῦν zu einem Zahl-Ganzen zusammengeschlossen werden. Zählung der Zeit bedeutet demnach keineswegs die Wiederholung eines sich gleichbleibenden Elementes ὅσῳ ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς (220 a 14), sondern die Zusammenfassung der verschiedenen aus einem Bewegungsverlaufe herausgehobenen Phasen des einen νῦν, die uns als immer „andere und andere" (vgl. 219 b 13) νῦν erscheinen. Die Zeitvorstellung, der Zeitbegriff entsteht nicht durch einfaches Wahrnehmen eines Jetzt (219 a 30), vielmehr ist dazu eine kompliziertere Tätigkeit erforderlich, die eben beschriebene „Zählung" mehrerer im Bewegungskontinuum sukzedierender νῦν.

Die wirkliche Zählung setzt im Gezählten die Zählbarkeit voraus; die Zählbarkeit der Bewegung wird aber durch nichts anderes be-

gründet, als durch ihre Sukzession. Insoferne das Vorher und Nachher derselben zur nämlichen kontinuierlichen Bewegungseinheit gehört und an und für sich schon, abgesehen von wirklicher Trennung, ein Nebeneinander, also einen Unterschied aufweist, kann es Gegenstand der „Zählung" werden und deswegen als Fundament der Zeitwahrnehmung dienen: *τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητά ἐστιν* (223 a 28). In diesem Sinne sind Bewegung und Zeit identisch; die zählbare Bewegung ist die konkrete Zeit[1]), während die wirklich gezählte Bewegung die Zeit *in abstracto* darstellt. Diese letztere ist als Ausdruck für die Reihenfolge der wahrgenommenen, durch unsere Auffassung gewissermaßen verselbständigten, diskreten Jetzt eine Ordnungszahl mit dem *νῦν* als Eins: *χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ δὲ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον οἷον μονὰς ἀριθμοῦ* (220 a 3).

Die Darlegungen über die Zahl der Zeit werfen neues Licht auf zwei Eigenschaften derselben, von denen schon oben gehandelt wurde, nämlich die Einheit und Unendlichkeit.

Als Substrat des *νῦν* ergab sich die Bewegung, und zwar nicht die einzelne, sondern die Bewegung schlechthin (vgl. 223 a 33), deren Träger das einheitliche Weltgebäude ausmacht. Daher schliesst das in irgend einem Momente erfasste Jetzt die möglichen Jetzt aller Einzelbewegungen in seiner Einheit zusammen; wenn das, so muss auch die Zahl mehrerer solcher *νῦν*-Einheiten für alle Bewegungen gleich sein, wie die Zahl 100 z. B. die gleiche ist, ob ich von 100 Menschen oder 100 Pferden spreche (220 b 10; vgl. 224 a 2). Dasjenige, von dem die Zahl 100 ausgesagt wird, ist verschieden; so mag es sich ebenso bei der Zählung der Bewegung einmal um Ortsbewegung, dann um Qualitätsänderung oder sonst eine Bewegungsart handeln (223 a 29 sqq.), die Zahl derselben und somit die Zeit

[1]) Darnach erscheint Prantls (a. a. O. 504 Anm. 48) Darlegung als unzutreffend: „Also das eigentliche Sein der Zeit ihrem Begriffe nach fällt weg, wenn es keine sie zählende Seele gibt, und es bleibt nur dasjenige, was je nach Umständen auch Zeit sein kann, seinem Wesen nach aber nicht Zeit ist, nämlich die Bewegung, welche wohl das Früher und Später, aber als ein Ungezähltes enthält; so dass hiermit die Zeit völlig subjektiv gefasst ist." Gegenüber solcher Ueberspannung des subjektiven Elementes betont Gomperz (Griechische Denker III [1906] 91) in seiner Umschreibung der aristotelischen Zeitdefinition das Objektive zu sehr. „Die Zeit ist eine stetige Grösse, und zwar die Grösse des Geschehens in Ansehung seiner Reihenfolge." Hier ist die Beziehung zum Subjekte, das Moment der Zählbarkeit ausser acht geblieben.

ist nicht bloss spezifisch gleich (vgl. 223 b 4), sondern ein und die nämliche *καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν οὐρανῷ* (223 a 17; vgl. 223 b 3)[1]).

Als Zahl der Bewegung ist die Zeit weiterhin unendlich. Diese Unendlichkeit ist jedoch keine fertige, aktuelle, sondern nur eine potenzielle: sie ist stets im Entstehen begriffen[2]) und bedingt durch die Möglichkeit der Hinzufügung (*πρόσθεσις*, vgl. *Met.* XII. 7. 1081 b 14) von immer neuen Einheiten zu der bereits vorhandenen Zahl. Wäre freilich die Bewegung nicht an und für sich schon nach der Anschauung des Aristoteles derart unendlich, so hätte es keinen Sinn, aus ihrer Zahl die Unendlichkeit der Zeit abzuleiten. Eine andere Frage ist es, ob die Zeit auch in dem Betrachte unendlich genannt werden kann, dass der zählbaren Bewegung stets ein zählendes Subjekt gegenübersteht. Darauf gibt unser Philosoph keine ausdrückliche Antwort; wir können uns indes mit der wohlbegründeten Ansicht begnügen, er habe in die Ewigkeit der Welt auch diejenige des Menschengeschlechtes eingeschlossen[3]). Mit der ewigen Existenz desselben ist, da Aristoteles einer Entwicklungstheorie in moderner Auffassung völlig ferne steht, ewige Zählung der Bewegung, also ewige Zeitwahrnehmung gewährleistet.

Bis hierher wurde in der Erklärung des Zeitbegriffes bloss auf das *ἀριθμεῖν* Bedacht genommen; da dieser Terminus indes in erster Linie nur den Unterschied, die Diskretheit der erfassten *νῦν* berücksichtigt, reicht er zum vollen Verständnis der Zeitvorstellung nicht aus. Im eigentlichen Sinne können nur die einzelnen Jetzt, beziehungsweise die verschiedenen Phasen des einen in steter Bewegung dahinfliessenden *νῦν* „gezählt" werden, nicht aber die sie verbindende

---

[1]) Ist die Zeit überall dieselbe, so gibt es für zwei zugleich stattfindende Bewegungen nur eine, gleiche Zeit, mögen sie auch verschiedene Geschwindigkeiten besitzen (223 b 6). Die Zeit selbst kann schon aus diesem Grunde nicht schnell oder langsam sein, noch weniger lässt sie als Zahl der Bewegung solche Prädikate zu: *οὐδὲ γὰρ ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμοῦμεν* (damit ist, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die gezählte Zahl gemeint) *ταχὺς καὶ βραδὺς οὐδείς* (220 b 4). Das Mass für die Geschwindigkeit gewinnen wir durch Feststellung des Verhältnisses zwischen Zeitdauer einer Bewegung und Länge der unterdessen durchlaufenen Bahn; die schnellere Bewegung durchmisst in gleicher Zeit eine grössere Bahn als die langsamere (vgl. 218 b 15 sqq.).

[2]) *οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίγνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου.* *Phys.* III. 7. 207 b 14.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. II 2³. 508 Anm. 1.

Zeitdauer[1]). Diese ist ein Kontinuum, das nicht nach der Zahl, sondern nach dem Maß beurteilt werden muss. Deshalb sind *μετρεῖν* und *μέτρον* die notwendige Ergänzung zu *ἀριθμεῖν* und *ἀριθμός*. Für Aristoteles scheint allerdings der Zahlbegriff die überwiegende Bedeutung zu besitzen. Er übertreibt sie geradezu nach unserem Gefühle, wenn er die Zahl der *νῦν* direkt mit der Anzahl von Menschen oder Tieren in Vergleich bringt (vgl. 220 b 10; 224 a 2). Eine solche aus dem Gebiete der räumlich getrennten, individuell für sich bestehenden Körper geholte Exemplifizierung entspricht unserem Bewusstsein nicht, das ein derartiges, als vollständige Trennung erscheinendes Auseinander der *νῦν* nicht kennt und die Zeit nicht als Summe gesonderter Augenblicke begreift.

Daran liegt es, dass wir bei Aristoteles keine völlige Klarheit über das Verhältnis von Zahl und Maß hinsichtlich der Zeit finden; bald werden beide Begriffe ohne strenge Abgrenzung mit einander vermischt[2]), bald wird jeder von ihnen selbständig zur Zeitdefinition verwendet, sodass einmal die Zeit als Zahl (219 b 1 und öfter), das andere Mal als Maß der Bewegung (220 b 32 und öfter) charakterisiert wird, jedoch fehlt es nicht gänzlich an Hinweisen, welche einen Unterschied zwischen beiden in der schon oben bezeichneten Weise andeuten, so z. B. der Satz (220 b 2): *ἡ μὲν γὰρ συνεχὴς* (sc. *ὁ χρόνος*), *μακρὸς καὶ βραχύς, ἡ δ' ἀριθμός, πολὺς καὶ ὀλίγος.* Hier tritt klar hervor, dass sich *ἀριθμός* auf die grosse oder geringe Zahl der diskreten *νῦν* bezieht, während die Länge oder Kürze des diese verknüpfenden Zeitkontinuums durch das *μέτρον* festgestellt wird. Letzteres kommt auch an jenen Stellen zum Ausdruck, wo die Maße der Raum-, Bewegungs- und Zeitgrössen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit vorgeführt werden (220 b 28 sqq.; 223 b 15 sqq.).

Das alles berechtigt uns einerseits nicht zur Annahme, Aristoteles habe der Zeit ausgesprochenermassen „den Doppelcharakter

---

[1]) Der Bekkersche Text hat 219 b 11: *τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ.* Torstrik (a. a. O. 467) hat diese Lesart mit Hinweis auf 218 a 6 und 220 a 18 als unrichtig erwiesen. Die neuere Prantlsche Rezension der aristotelischen Physik (Leipzig 1879) liest: *τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον, ὁρίζει.*

[2]) Z. B. 220 b 18: *καὶ λέγομεν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον τῇ κινήσει μετρόντες, καθάπερ καὶ τῷ ἀριθμητῷ τὸν ἀριθμόν* (sc. *μετροῦμεν*), *οἷον τῷ ἑνὶ ἵππῳ τὸν τῶν ἵππων ἀριθμόν.* Vgl. 223 b 19. Als weiterer Beleg dient der Gebrauch von *μέτρον* in Wendungen wie *τὸ δ' ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον* (*Met.* IV. 15. 1021 a 12); vgl. Bonitz, *Ind. ar.* 94 a 23 sqq.

einer arithmetischen und geometrischen Grösse"[1] zugeschrieben, andererseits sind doch Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass er mit dem Zahlbegriff den ganzen Inhalt der Zeitvorstellung nicht erschöpfen wollte: die Vervollständigung desselben bildet dann eben die Idee des Maßes.

Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass wir solange noch kein Urteil über die „Länge" einer gewissen Zeit fällen können, als wir lediglich zwei oder mehrere Jetzt in ihr „gezählt" haben: wir wissen in diesem Falle nur, dass eine bestimmte Zeitdauer abgelaufen sein muss, aber wir haben, um in einem aristotelischen Bilde zu sprechen, noch keine Erkenntnis von der Erstreckung der Zeitlinie gewonnen, welche von den wahrgenommenen Jetzt-Punkten begrenzt wird. Zur Bestimmung derselben bedürfen wir einer als Grundlänge angenommenen Erstreckung zwischen irgend zwei Jetzt; am besten eignet sich dazu ein Teil der astronomischen Zeit (vgl. 223 b 19). Dessen Dauer wird beobachtet und dient nunmehr als Maßeinheit für die Beurteilung anderer Zeitstrecken, ähnlich wie die Elle den Maßstab für grössere und geringere Längenausdehnungen bildet (vgl. 221 a 2). Die Anzahl der in irgend einem Zeitganzen enthaltenen Maßeinheiten vermittelt uns den Begriff der „Länge" desselben (vgl. *Met.* IX, 1. 1052 b 20). In solchen Fällen, wo jene Anzahl nicht durch exakte Messung festgestellt werden kann oder tatsächlich nicht festgestellt wird, behelfen wir uns mit der annähernden Zeitschätzung. Dieses Problem hat Aristoteles kaum berührt. Er hat insbesondere nicht den Einfluss gewisser psychischer

[1]) So Worms in seiner Schrift: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen (Münster 1900) 8, Anm. 3. – Ueber die Stellung der Philosophiehistoriker zur Frage des Verhältnisses der beiden Begriffe Zahl und Maß in der aristotelischen Zeittheorie vergleiche Worms a. a. O., Sperling a. a. O. 13. Sie betonen teils nur die Zahl, wie Schwegler; teils legen sie den Nachdruck auf das Maß, wie Ueberweg-Heinze. Zeller stellt nicht, wie Worms behauptet, „beide neben einander", sondern schreibt (Philosophie der Griechen II 2[3] 399) im Text zwar: die Zeit ist „das Mass oder die Zahl . . .", hebt aber Mass durch den Druck hervor und zitiert in der dazu gehörigen Anmerkung eine Belegstelle mit ἀριθμός, sodass seine eigentliche Meinung nicht klar wird. Von denen, die Mass und Zahl als „gleichwichtig" betrachten, führt Worms E. Erdmann und Siebeck auf: dazu zählt noch Trendelenburg (Geschichte der Kategorienlehre [1846] 172); vgl. auch Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles [1870] 105 Anm. 2.

Zustände[1]) gewürdigt, der sich doch schon im gewöhnlichen Leben mannigfach an der Zeitschätzung äussert, z. B. bei Langeweile, gespannter Erwartung usw. Er hat ferner die Frage übergangen, wie es mit der „Länge" der rein vorgestellten Zeit stehe, sei es einer bereits vergangenen, erlebten Zeit, an die man sich jetzt erinnert, oder einer erst der Zukunft angehörigen Periode, in die man sich schon heute hineinversetzt. Alle diese psychologischen Untersuchungen zur Zeitschätzung finden wir hier ausser acht gelassen, und nur die eigentliche Zeitmessung berücksichtigt und durch konkrete Beispiele belegt.

Ueberblicken wir die Darlegungen über die Bedeutung von Zahl und Mass für die aristotelische Theorie der Zeit noch einmal, und suchen wir dann die wesentlichen Momente zur Verdeutlichung der aristotelischen Definition der Zeit zu verwerten, so ergibt sich folgende Erweiterung derselben: Die Zeit ist Zahl und Mass der Bewegung nach ihrem Vorher und Nachher, das heisst sie ist die gezählte Sukzession und die gemessene Kontinuität der Bewegung.

An die Erörterung des Zustandekommens der Zeitvorstellung reiht sich die Frage: Was fällt unter den Umfang des Zeitbegriffes, was ist in der Zeit? Aristoteles beschäftigt sich nicht mit dem bestimmten zeitlichen Sein eines Dinges, er handelt nur von dem Zeitlichsein überhaupt. „Etwas ist in der Zeit" besagt nicht, dass etwas eben dann existiert, wann die Zeit existiert: *οὐκ ἔστι τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ εἶναι ὅτε ὁ χρόνος ἐστίν* (221 a 19): dies wäre nur ein Zugleichsein mit der Zeit, kein Sein in derselben, so wenig etwas in einem Orte sich befindet, wenn es nur zugleich mit ihm existiert (221 a 20 sqq.). Das im Ort Seiende muss vom Ort umfasst werden

[1] In den pseudoaristotelischen „Problemen" finden sich Anläufe zur Erklärung der Wegschätzung, welche auch für die Zeitschätzung Wert besitzen: *διὰ τι πλείων δοκεῖ ἡ ὁδὸς εἶναι, ὅταν μὴ εἰδότες βαδίζωμεν πόση τις, ἢ ὅταν εἰδότες, ἐὰν τἆλλα ὁμοίως ἔχοντες τύχωμεν; ἢ ὅτι τὸ εἰδέναι πόση τὸ εἰδέναι ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ καὶ πλείους ἀεὶ τὸ ἀόριστον τοῦ ὡρισμένου;* *Probl.* V, 25. 883 b 3 sqq.; vgl. *Ib.* XXX, 4. 955 b 9 sqq. — Auf wichtige Faktoren hat Augustinus hingewiesen: „Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id, quod expectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminit" (*Confess.* XI, 28; vgl. *Ib.* XI, 15 sqq.). Die drei Begriffe attendere, expectare, meminisse unterscheidet bereits Aristoteles, aber ohne sie wieder, wie Augustinus, zu verknüpfen: *τοῦ μὲν παρόντος αἰσθάνεται, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίζει, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη* *De mem.* 1. 449 b 27).

(221 a 29; vgl. 221 a 18), desgleichen das in der Zeit Seiende von der Zeit: διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου (221 a 28). Sämtliche Zeiten begreift die unendliche Zeit in sich, welche zum Korrelat die unendliche Weltbewegung hat. Diese Bewegung als Ganzes betrachtet kann nicht in der Zeit sein, weil es keine grössere Bewegung und somit auch keine grössere Zeit gibt, in der sie enthalten wäre; ihre Zeit stellt vielmehr die Gesamtheit aller möglichen Zeiten dar, ähnlich wie das Himmelsgebäude den gemeinsamen Ort aller körperlichen Dinge bildet (*Phys.* IV, 2 sqq.).

Dagegen ist alles, was von einer grösseren Zeit umspannt wird, in der Zeit (vgl. 221 a 27; 221 b 30), es fällt in den Bereich ihrer Zahl und ihres Masses. Daher gilt, allgemein gesprochen, das ἐν χρόνῳ εἶναι als Art des ἐν ἀριθμῷ εἶναι (vgl. 221 a 17 und öfter), des Gezählt- beziehungsweise Gemessenwerdens (221 a 4; 221 b 22). Durch die Zeit „gezählt" und „gemessen" wird dasjenige, was der Veränderung unterliegt (221 b 27 sqq.; 222 a 8), und zwar wird nicht das Subjekt derselben etwa nach seiner Ausdehnung gemessen (221 b 19), sondern die Dauer seiner Ruhe oder Bewegung, insoferne beide Zuständlichkeiten eine stetige Folge von verschiedenen Stadien aufweisen, welche durch Jetzt-Wahrnehmungen „gezählt" und in ihrer kontinuierlichen Dauer durch Vergleich unter einander oder mit einer dritten Zeitgrösse „gemessen" werden können. „In der Zeit" findet demnach der Wandel der Dinge statt, in ihr vollziehen sich die menschlichen Handlungen (vgl. 223 b 25 sqq.), geschieht alles Entstehen und Vergehen (vgl. 221 b 28; 222 a 8).

Nicht „in der Zeit" sind jene Wesen, die jeglicher Veränderung unfähig sind, deren Dauer also nicht wie die der veränderlichen Dinge in einer Aufeinanderfolge von „Früher und Später", sondern in sukzessionsloser Gegenwart besteht. Die ewige Dauer gleicht nicht der messbaren Linie, sondern dem unausgedehnten Punkt, von dem es weder Zahl noch Mass gibt; sie ist stets fertige Wirklichkeit im Gegensatz zu der nie abgeschlossenen, ins Unendliche vermehrbaren Zeitdauer [1]). In diesem höchsten Sinne kommt die Ewigkeit nur dem

[1]) Den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen der Dauer der veränderlichen Naturkörper und derjenigen des göttlichen Wesens hatte schon Platon in seinem Timaeus 37 gekennzeichnet, indem er die Zeit ein „nach der Zahl gehendes ewiges Abbild" der „in Einem beharrenden Ewigkeit" (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί — vergleiche das „nunc stans" der Scholastik) nannte. Aristoteles vertiefte den platonischen Begriff der Ewigkeit besonders in seiner Metaphysik noch mehr: vgl. Zeller a. a. O. II 2³ 399 Anm. 3. — Die Bedeutung von αἰών

göttlichen Wesen zu, das als *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* über alle Veränderung erhaben und durch kein zeitliches Prädikat bestimmbar ist. Freilich fordert der Stagirite neben dem ersten unbewegten Beweger, der für den äussersten Himmel Ursache der Bewegung ist, auch für die Bewegung der übrigen Sphären selbständige, ewige und unbewegte Substanzen: *φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους* (*Met.* XII. 8. 1073 a 36)[1]. Er unterscheidet ihre Dauer nicht von derjenigen des ersten Bewegers und spricht sich überhaupt nicht deutlich genug aus über die Art und Weise, wie das reale Verhältnis beider zu einander und zur unendlichen Zeit zu denken sei, die doch ihrerseits wiederum auf die Gesamtbewegung des Himmelsgebäudes begründet wird. Hier durchkreuzen sich offensichtlich zwei Gedankenreihen, die ganz verschiedene Ausgangspunkte haben: die rein philosophisch orientierte, die sich von den Ingredienzien der populären Anschauung rein zu erhalten sucht, und die mit polytheistischen Elementen durchsetzte Naturanschauung und Astronomie der Alten. Es bleibt für alle Fälle bemerkenswert, dass ein Denker wie Aristoteles auf dem Gipfel seiner Philosophie noch in der geistigen Atmosphäre seiner Zeitgenossen befangen ist.

Zu dem „immer Seienden", das als solches jedweder Zeitlichkeit entrückt ist (221 b 3), rechnet Aristoteles neben den höchsten metaphysischen Realitäten auch das immer Geltende, das heisst die „ewigen" logischen und mathematischen Axiome. Worauf deren Ewigkeit beruht, untersucht er nicht näher: es genügt ihm vielmehr, sie als etwas Notwendiges hinzustellen, welches keinen Wandel, keine Veränderung leidet, sondern immer als dasselbe beharrt, weil sein Kontradiktorium unmöglich ist[2]. Als Beispiel eines solchen „immer Seienden" bringt unser Philosoph einen mathematischen Satz mit negativem Inhalt: Die Diagonale eines Quadrates und dessen

ist bei Aristoteles schwankend; aus den bei Bonitz, *Ind. ar.* 23 b 13 sqq. angeführten Stellen erhellt, dass *αἰών* keineswegs, wie man nach Zeller a. a. O. vermuten könnte, der feste Ausdruck für Ewigkeit im eigentlichen Sinne ist. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass dieses Wort manchmal auch für Lebensdauer oder Dauer im allgemeinen steht. Den Gegensatz zu dem bloss Unendlichen *ἄπειρος* bezeichnet Aristoteles häufig mit *ἀΐδιος*, vgl. Bonitz, *Ind. ar.* 14 b 11 sqq., bes. 34 sqq.

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. II 2[3] 378 ff.

[2]) 221 b 24; 222 a 3. Vgl. dazu Torstriks Erläuterungen a. a. O. 495 ff.

Seite sind inkommensurabel (221 b 24)[1]; das kontradiktorische Gegenteil: die Diagonale und die Seite sind kommensurabel, ist ausgeschlossen. Der Satz kann also nicht bald gelten, bald nicht gelten, sondern besteht notwendig, unberührt von allem Wechsel. Aehnlich bei allen positiv lautenden derartigen Sätzen (vgl. 222 a 6), sie gehören ebenso wie die negativen zum „immer Seienden" und können in ihrer Gültigkeit durch keine zeitlichen Bestimmungen beschränkt werden [2]).

2. Vermögen der Zeiterfassung.

Die Objekte der sinnlichen Erkenntnis teilt Aristoteles ein in solche, welche den eigentümlichen Gegenstand eines einzelnen Sinnes bilden (*ἴδια αἰσθητά*) und solche, die „in den Bereich aller oder einiger Sinne, besonders des Gesichts und des Tastsinns fallen" (*κοινὰ αἰσθητά*)[3]. Zu den letzteren gehören Bewegung, Ruhe, Gestalt, Grösse, (konkrete) Zahl (*De an.* II. 6. 418 a 17; vgl. III. 1. 425 a 15) und die Zeit. Da sie mit Grösse und Bewegung aufs engste verknüpft ist, erkennen wir sie durch das nämliche Vermögen, womit wir jene beiden wahrnehmen[4], durch das *πρῶτον αἰσθητικόν* (451 a 17) oder den Gemeinsinn [5]).

Daraus geht hervor, dass wir es hier nicht mit der Erfassung der abstrakten Zeit zu tun haben, die oben als „Zählung" und „Messung" der Bewegung geschildert wurde, sondern mit der sinnlichen Erkenntnis der konkreten Zeit, also mit der durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung des in der Bewegung als zählbar vorhandenen „Vorher und Nachher". Zu dieser Erkenntnis ist der Gemeinsinn befähigt, weil er einerseits als Zentralorgan die einzelnen

[1]) Es sei d die Diagonale und a die Seite des Quadrates, so ist $d^2 = 2a^2$ und $d = a\sqrt{2}$; da $\sqrt{2}$ eine irrationale Zahl ist, so stehen $d = a\sqrt{2}$ und a in einem irrationalen Verhältnis, sind also inkommensurabel.

[2]) Aristoteles unterscheidet nicht zwischen ewig „sein" und ewig „gelten"; er hat überhaupt den Begriff „gelten" nicht festgelegt, sondern das „Wahrsein" und damit auch das „Gelten" als eine der vier verschiedenen Bedeutungen des Seienden aufgezählt: Belege bei Bonitz, *Ind. ar.* 221 a 8 sqq. Noch weniger hat er es unternommen, die ewig gültigen Wahrheiten aus Gottes ewigem Sein und Denken herzuleiten und so das „Gelten" und „Sein" im göttlichen Wesen zu einigen.

[3]) Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles 102. Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles 82 ff.

[4]) *μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον. De mem.* 1. 450 a 9.

[5]) Darüber vergleiche Brentano a. a. O. 85. Zeller a. a. O. II 2^3 543.

Sinneseindrücke zu sammeln vermag, die zur Auffassung der Bewegung gehören — Gesichts- oder Tastempfindungen des bewegten Körpers und seiner Bahn — und andererseits als Sitz des Gedächtnisses [1]) des Nacheinander in dem Bewegungskontinuum gewahr wird. Das Gedächtnis (*μνήμη*) behält den einmal von der Bewegung gewonnenen Eindruck, die Erinnerung reproduziert ihn, sobald ein anderer inhaltlich gleichartiger sich dazu gesellt, und erzeugt so in dem die Bewegung wahrnehmenden Wesen das Bewusstsein eines Früher und Jetzt (vgl. *De mem.* 1. 449 b 22 sqq.: 450 a 19 sqq.), die Vorstellung des zeitliches Ablaufes der Bewegung. Das ist die psychische Grundlage der Zeitvorstellung im allgemeinen: ohne Gedächtnis und Erinnerung wird auch die primitivste Art, das Geschehen als zeitlich zu erfassen, nicht verständlich. Alle Lebewesen, die mit dem Gemeinsinn Gedächtnis und Erinnerung besitzen, erkennen deshalb wenigstens die konkrete Zeit; und umgekehrt, alle Lebewesen, die einer wenn auch noch so einfachen Zeitvorstellung fähig sind, haben das Vermögen des Sicherinnerns (449 b 28). Da dieses nicht bloss den Menschen, sondern auch manchen Tieren eignet [2]), so sind letztere ohne Zweifel auch mit irgend einer Art von Zeitvorstellungsvermögen oder „Zeitsinn" ausgestattet.

Indes kann dieser nicht vollkommen sein, weil er bloss die konkrete Zeit zum Gegenstande hat. Die abstrakte Zeit zu erkennen, das heisst die Sukzession in der Bewegung vermittelst der Jetzt-Wahrnehmungen zu „zählen" und die dazwischen liegenden Zeiträume zu „messen", das vermag nur ein mit Verstand begabtes Wesen. Denn hierfür ist eine Vergleichung notwendig, zu welcher die einfache Vergangenes und Gegenwärtig-Erlebtes zusammenstellende Erinnerung (*μνημονεύειν*) nicht ausreicht, die vielmehr ein Sichbesinnen (*ἀνα μιμνήσκεσθαι*) erfordert. Durch derartige Reflexion werden zwei aufgefasste *νῦν* als derselben Zeitlinie angehörend auf einander bezogen, zwei Zeitstrecken gegenseitig verglichen und nach einer Masseinheit beurteilt. Zu solch beziehender und vergleichender Tätigkeit ist nur der Mensch als denkendes Wesen imstande [3]). Somit ist das Vermögen der eigentlichen Zeiterfassung der Verstand: *εἰ δὲ*

[1]) Kampe a. a. O. 129. Brentano a. a. O. 93 Anm. 47.

[2]) 450 a 15 sqq. (450 a 18 ist *θηρίων* an die Stelle von *ὀρνίθων* zu setzen: vgl. Kampe a. a. O. 131 Anm. 8); 453 a 7; vgl. *Hist. an.* I, 1. 488 b 25.

[3]) *De mem.* 2. 453 a 6 sqq.; vgl. *Hist. an.* I, 1. 488 b 26.

μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς τοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης (223 a 25)[1].

Scholion: Aristoteles und Kant.

Die Tatsache, dass Aristoteles ausdrücklich die Frage aufgerollt hat, wie sich die Zeit zur Seele verhalte (223 a 16), ist in der neueren Philosophiegeschichte mehrfach Anlass geworden, seine Zeittheorie derjenigen Kants nahezurücken oder wenigstens Spuren idealistischer Betrachtungsweise bei dem Stagiriten aufzudecken. Buhle[2]) beispielsweise erklärte den aristotelischen Zeitbegriff unter idealistischem Gesichtswinkel. Lévêque[3]) unterschob dem Aristoteles direkt kantische Ansichten. Derartige Uebertreibungen sind zwar vereinzelt geblieben, aber noch in neuester Zeit lassen sich gewichtige Stimmen vernehmen zugunsten eines Gedankenzusammenhanges zwischen beiden Denkern. So äussert Wundt[4]): Aristoteles hat in *Phys.* IV, 14 „schon darauf hingewiesen, dass die subjektive Zeitanschauung zur Wahrnehmung einer objektiven Aufeinanderfolge unerlässlich sei. Dieser Auffassung hat schliesslich Kant ihren schärfsten Ausdruck gegeben." Und jüngst schreibt Gomperz[5]), dass man bei der Frage des Aristoteles, ob die Zeit ohne Seele sei, „von einem kritizistischen Wetterleuchten" sprechen könnte.

Wenn damit nur betont werden soll, dass Aristoteles im Gegensatz zu seinen Vorgängern das subjektive Element der Zeitvorstellung zum Rechte kommen lassen wollte, so trifft das zweifellos zu; einen idealistischen Einschlag indes weist seine Zeitlehre nicht auf.

Denn vor allem ist die Tendenz seiner ganzen Erkenntnistheorie viel zu objektiv oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, zu „unkritisch", als dass ihm das Problem in der kantischen Auffassung hätte entgegentreten können. In der aristotelischen Zeittheorie liegt der Hauptton auf dem objektiven Korrelat der Zeit, nämlich auf der äusseren Bewegung, während für Kant sowohl der Raum als die Zeit apriorische, subjektive Anschauungsformen bilden. Die Zeit speziell ist ihm die subjektive Erkenntnisform des inneren

[1]) Vgl. *Top.* VI, 5. 142 b 25: *De an.* III, 10. 433 b 5 sqq.: in den pseudoaristotelischen „Problemen" ist ein diesbezüglicher Ausspruch Platons zitiert: *ὁ ἄνθρωπος ἀριθμεῖν μόνον ἐπίσταται τῶν ἄλλων ζῴων. Probl.* XI, 6. 956 a 12.

[2]) Geschichte der neueren Philosophie I 1800 270.

[3]) *La physique d'Aristote et la science contemporaine* 1863 22 sqq.

[4]) Logik I[3] [1906] 468.

[5]) Griechische Denker III [1906] 92.

Sinnes, der Raum die des äusseren; in diese Erkenntnisformen müssen die der Seele von aussen zuströmenden Erkenntnisinhalte gefasst sein, um als Erfahrung zu gelten. Kant setzt für das Zustandekommen der Erfahrung auf der Seite des Subjektes Raum und Zeit voraus, zwar nicht im Sinne eines zeitlichen Früherseins der beiden Anschauungsformen, wohl aber im Sinne einer für die Erfahrung notwendigen Bedingung, während Aristoteles speziell den Zeitbegriff erst aus der erfahrenen Bewegung durch „Zählen" und „Messen" gewinnen will. Die Zeit ist nach des letzteren Meinung nicht identisch mit dem Zählen als subjektiver Betätigung an der objektiven Bewegung, sondern mit der objektiven (gezählten) Zahl der Bewegung selbst (219 b 7). Darum lässt sich auch nach Aristoteles keine leere Zeit denken; die Zeit kann nicht getrennt von der Bewegung[1], ohne Bewegung (218 b 33) sein; nach Kant dagegen muss die Zeit als apriorische, jeglicher Erfahrung vorausgehende Anschauungsform ursprünglich leer gedacht werden.

Ferner ist das Vermögen der Zeitwahrnehmung in der Theorie des Stagiriten der Verstand, weil nur er das Spezifische des Zeitbegriffes, die Zählung und Messung der Bewegung, leistet; in der Theorie Kants der innere Sinn, welcher die zeitliche Abfolge der inneren Zustände, das heisst sowohl der Vorstellungen, die äussere Objekte zum Inhalt haben, als auch der psychischen Vorgänge, die vom Subjekt allein verursacht sind, unmittelbar gewahrt oder „anschaut".

Diese Gegenüberstellung offenbart den fundamentalen Kontrast zwischen Aristoteles und Kant. Deshalb würden wir uns nach Zellers[2]) Urteil irren, wenn wir bei ersterem „eine Neigung zu der idealistischen Ansicht von der Zeit finden wollten . . . Der anscheinend idealistische Zug hat vielmehr seinen Grund nur darin, dass Aristoteles die Begriffe der Zeit und des Raumes noch nicht so rein und abstrakt fasst, wie wir es gewohnt sind". Wir dürfen mit Brandis[3]) erweiternd beifügen, dass der kantische Idealismus „schlechterdings ausser den Grenzen der Philosophie des Altertums" gelegen ist. So scheitern alle Versuche, Kant und Aristoteles in diesem Punkte mit einander zu verbinden, sie bieten vielmehr nur immer wieder berechtigten Anlass, auf die in der Einleitung bereits

[1] *ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι*, *De gen.* II. 10. 337 a 23.

[2] Philosophie der Griechen II 2^3 402.

[3] Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II 1, 297.

angedeutete Gegensätzlichkeit der philosophischen Grundrichtung bei beiden Denkern mit aller Schärfe hinzuweisen.

Schluss.

Kritischer Rückblick.

Der Versuch des Aristoteles, das Wesen der Zeit zu ergründen, ist, so wie er sich uns im vorangegangenen dargestellt hat, als bedeutsame Leistung einzuschätzen, besonders mit Rücksicht darauf, dass dafür von seiten früherer Philosophen nur spärliche Anregungen zu Gebote standen. Die Hauptresultate dieser ersten systematischen Zeitlehre lassen sich kurz etwa in folgende Sätze fassen:

Die Zeit ist nach Aristoteles keine rein subjektive Erkenntnisform, sondern etwas objektiv Reales, untrennbar an dem Prozess der Veränderung Haftendes. Für sich genommen macht dieser noch nicht das volle Wesen der Zeit aus; er wird vielmehr zur Zeit erst dann, wenn die Beziehung eines erkennenden Subjektes zu ihm in der Weise verwirklicht ist, dass die Aufeinanderfolge der seine verschiedenen Stadien begrenzenden Momente „gezählt" und die kontinuierliche Dauer eben der so begrenzten Stadien „gemessen" erscheint. — Um diese Hauptpunkte gruppieren sich die übrigen Ergebnisse der aristotelischen Zeittheorie: soweit sie sich mit klarer Sicherheit aus dem teilweise sehr schwierigen Texte ermitteln lassen, sind sie logische Folgerungen aus jenen Hauptsätzen und teilen deshalb deren Wert und Eigentümlichkeit.

Der bleibende Wert der aristotelischen Zeitlehre besteht in der Aufzeigung des Zusammenhangs von Bewegung und Zeit. Die Zurückführung der gesamten Zeit auf die allumfassende Weltbewegung ergab wichtige Konsequenzen für die Eigenschaften der Zeit und drängte insbesondere zur Klärung des Gegensatzes zwischen Ewigkeit und unendlicher Zeit. Die Ansätze zur Würdigung des subjektiven Elementes waren stark genug, um den Stagiriten über die Anschauungen seiner Vorgänger, auch über diejenige Platons hinauszuheben, und hätten letzten Endes zu einer abstrakteren Fassung des Zeitbegriffes führen müssen, wenn nicht die durchaus objektive Richtung der aristotelischen Erkenntnislehre und Naturphilosophie auch hier vorherrschend geblieben wäre. Gerade darin aber kann ein Mangel seiner Zeittheorie nicht verkannt werden.

Schon mit der Betonung der örtlichen Bewegung fliessen in die Zeitauffassung räumliche Vorstellungen ein, die mehr als den Wert

blosser Bilder beanspruchen. Die ganze νῦν-Theorie hängt an der durch die Linie veranschaulichten Ortsbewegung und könnte schwerlich jeder anderen Form der κίνησις, z. B. der rein qualitativen Veränderung, ohne bedeutsame Konsequenzen für die ganze Zeitanschauung vollkommen angepasst werden. Jedenfalls lässt Aristoteles bei seiner Betonung der Ortsbewegung das Bedenken ungelöst, ob und inwieweit — die Frage der objektiven Abhängigkeit sämtlicher Arten von Bewegung von der lokalen ganz ausser Betracht gelassen — ein nur aus der kontinuierlichen Ortsbewegung abgeleiteter Zeitbegriff für alle anderen Veränderungen gelten müsse. Die Schwierigkeit tritt besonders dort hervor, wo es sich um den zeitlichen Charakter der instantanen (qualitativen) Veränderung (ἀθρόα κίνησις) handelt. Wir finden dieses Problem bei unserem Philosophen wohl angedeutet, aber nicht befriedigend erklärt[1].

Das „Messen" der Zeit wird schematisch nach dem Messen räumlicher Grössen durch die üblichen Längenmasse beurteilt (vgl. 221 a 2); für das „Zählen" derselben dienen zur Illustration die Zahlen von Tieren (vgl. 220 b 9 sqq.), lauter Beispiele, in denen eine Vorstellung räumlicher Diskretheit zum Ausdruck kommt, wie sie sich in unserem Zeitbewusstsein nicht findet. In dieser Anwendung kann die Zahl für den Zeitbegriff nicht fruchtbar gemacht werden[2], so wertvoll sie auch sonst sein mag als Ausdruck für die einheitliche Zusammenfassung der Verschiedenheiten des Zeitelementes und für Einordnung kleinerer Zeitabschnitte in die gesamte von unserer Erfahrung umfassbare Zeit. Darauf machte schon im Altertum Straton von Lampsakus aufmerksam, der Schüler und Nachfolger des Theophrastus. Er wandte sich nachdrücklich gegen die Benützung

[1] Vgl. die wichtige Stelle *Phys.* VIII, 3. 253 b 24 sqq. Simplizius sucht tiefer in die Frage einzudringen; l. c. 1173, 38 sqq. führt er folgendes aus: Bei den (qualitativen) Veränderungen, die man als instantan bezeichne, beziehe sich das Instantane nicht darauf, dass die Veränderung überhaupt zeitlos geschehe (οὐ κατὰ τὸ ἄχρονον), sondern darauf, dass sie in ihrer Totalität abgeschlossen und vollendet sei (κατὰ τὸ καθ' ὅλου αὐτὴν γίνεσθαι καὶ μὴ κατὰ μέρος). Vgl. Simpl. l. c. 966, 15 sqq. *Simpl. In Ar. Categ. Comm.* ed. Kalbfleisch, 1907, 308, 25 sqq., 313, 12 sqq.

[2] Vgl. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie II (1869) 671: „Die Zahl ist im Raum so gut und noch mehr enthalten als in der Zeit, gerade das Diskrete, das Abgesetzte ist in der Zeit so nicht, während es das Wesen der Zahlvorstellung ausmacht und in der Raumvorstellung als beliebiges Herausheben des Einzelnen aus dem Ganzen und im Ganzen ursprünglich mitgegeben ist."

des Zahlbegriffes zur Definition der Zeit. In der gänzlichen Ablehnung desselben mochte er wohl zu weit gehen, da sich die Zahl immerhin in mannigfacher Weise für den Zeitbegriff bedeutsam erwies; darin aber traf er zweifellos eine wunde Stelle der aristotelischen Zeittheorie, dass er, wie uns Simplizius (l. c. 789. 2 sqq.) berichtet, als Hauptgrund seines Widerspruches gegen die aristotelische Begriffsbestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung geltend machte: *διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διορισμένοι ἐστόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν* [1]). Somit fiel in Stratons eigener Zeitauffassung dem „Mass"begriffe die Alleinherrschaft zu und naturgemäss drängte sich bei solcher Betrachtungsweise auch der Begriff der Dauer viel stärker auf wie bei derjenigen des Stagiriten, dessen Ausführungen gerade hierin einen Mangel zeigen. Nach dieser Seite trug Stratons Kritik entschieden zur Förderung des Problems bei, während seine positiven Bestimmungen der Zeit als kontinuierliche Grösse oder messbare Dauer der Tätigkeiten — *τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν* (Simpl. l. c. 789, 34; vgl. *Ib.* 790. 2. 15) — die Vermutung nahelegen, er habe sich das subjektive Element des Zeitbegriffes sowohl nach seiner erkenntnistheoretischen als auch nach seiner psychologischen Seite hin noch weniger verdeutlicht als Aristoteles.

[1]) Die Hauptquelle für Stratons Zeitlehre und seine Einwände gegen Aristoteles bildet das für die Geschichte der antiken Zeittheorien überaus wichtige *Corollarium de tempore* des Simplizius (Simplicii in Arist. *Phys. Commentaria* [Diels] 773 sqq.); vgl. Zeller a. a. O. II 2^3 910 ff.

Die Naturlehre Bonaventuras.

Nach den Quellen dargestellt von Dr. K. Zieschè in Breslau.

(Schluss.)

6. Das Verhältnis der Elemente zum Kompositum. Es fragt sich nun, in welcher Weise die Elemente sich weiterhin entwickeln, d. h. wie sie neue Seinsbestimmungen erhalten. Kommen diese neuen Formen zu den Elementarformen hinzu, oder lösen sie dieselben ab? Es ist da zunächst zu betonen, dass Bonaventura den Fall nicht kennt oder wenigstens nicht erwähnt, dass überhaupt ein einzelnes Element sich irgendwie für sich weiter entwickelt. Neue Seinsbestimmungen ergeben sich ihm vielmehr zunächst lediglich daraus, dass sich mehrere der Elemente mit einander verbinden. Das stellt sich Bonaventura folgendermassen vor. Er lehrt, dass alle Elemente als körperliche Dinge mehr oder weniger ausgedehnt, aber auch verdichtet werden können[1]). Auf diese Weise ist es möglich, dass sie sich bis in die kleinsten Teilchen ineinander schieben und so mit einander vereinigen können. Diese kleinsten Teilchen sogar zerbrechen sich noch einander[2]), sodass eine überaus eingehende Vertiefung der Elemente in einander entsteht. Es geht das nun aber nicht ohne einen gegenseitigen Austausch und eine Verbindung der beiderseitigen Qualitäten ab, wodurch eben eine neue Seinsbestimmung, ein neues Drittes erzeugt wird[3]). Die Vereinigung trägt eine neue Seinsbestimmung oder Form.

Es geht aus diesem Zusammenhange zweierlei hervor: Die Elemente selbst bleiben in dem neuen Dritten in gewisser Weise zurück[4]); sie verlieren nicht ihre eigenen Seinsbestimmungen. Denn gerade aus ihrer gegenseitigen Eigenart und dem daraus hervorgehenden fortdauernden gegenseitigen Einfluss[5]) geht ja erst die neue Seinsbestimmung fortfliessend hervor. Die neue Seinsbestimmung

[1]) II, 17. 2. 2. 1. 2. — [2]) II, 17. 2. 3. c.
[3]) III, 6. 2. 2. c. — [4]) IV, 49. II. S. II, 1. 2. c.
[5]) IV, 49. II, S. II, 1. 2. c.

also könnte nicht fortbestehen, bestünden nicht die sie bedingenden alten Seinsbestimmungen in gewisser Weise fort. Ausserdem stehen eben die verschiedenen Elementarformen gleich weit von jener Urform ab: keine ist darum stärker als die andere, sodass sie die andere in sich verwandeln könnte[1]. Das müsste aber irgendwie der Fall sein, wenn sich die neue Seinsbestimmung anstelle der alten setzte. Also müssen sie auch in der Vereinigung fortbestehen. Von diesem Vorgange sagt nun Bonaventura, dass in ihm zu den Elementarformen die Mischungsform hinzukäme: er nennt nämlich jene neue, sich aus der Mischung der Elemente ergebende Seinsbestimmung die Mischungsform[2]. Alle weitere Fortentwickelung des Seienden zu immer höheren Bestimmungen hat dann nach ihm nichts anderes zur Grundlage, als eine solche zu immer grösserer Feinheit und Mannigfaltigkeit fortschreitende Mischung der Elemente[3]. Sämtliche[4] anorganischen und organischen Bildungen, auch die allerhöchsten[5], entstehen, sofern man die mechanische Art ihres Werdens und nicht das von aussen wirkende Prinzip desselben ins Auge fasst, durch eine gröbere oder feinere Mischung der Elemente und zuletzt durch deren organische Differenzierung, welche auch nur eine besondere Mischungsart ist. Dementsprechend unterscheidet man dann von der gewöhnlichen Mischungsform die sogenannte Komplexionsform. Sie ergibt sich, wenn sich alle vier Elemente, und zwar so innig und in einem so wohlgeordneten gegenseitigen Verhältnisse mit einander verbinden, dass eine sehr vollkommene Mischung, d. h. ein ganz und gar gleichartiges[6] neues Ganzes entsteht[7]. Damit wird diese Mischung in den Stand gesetzt, die Organisationsform, d. h. den Akt des Lebens in sich aufzunehmen, welcher sein Substrat überaus gleichmässig durchfliesst, es aber seinerseits zu verschiedenen Organen ausgestaltet, welche den mannigfachen Vorgängen des Lebens als Werkzeuge dienen sollen[8]. In diesem Sinne also spricht Bonaventura von den aufeinanderfolgenden Elementar-, Mischungs- und Komplexionsformen, denen sich

[1]) III, 6. 2. 2. c.

[2]) Ueber den aristotelischen Ursprung dieser einer Reihe von Scholastikern gemeinsamen Lehren vom Aufbau der Körperwelt über der *materia prima* und den Elementen s. Baeumker, D. Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster (1890) 242—244.

[3]) II, 12. 1. 3. f. 5. — [4]) IV, 49. II, S. II. 1. 2. c.

[5]) I, 8. II, 1. 3. ad 4. — [6]) II, 15. 1. 2. c, — [7]) *Ibid.* und IV, 43. 1. 4. c.

[8]) II, 8. 2. 1. ad 2; II, 17. 2. 2. ad 6; IV, 24. I, 2. 1. ad 1.

noch die Organisationsformen anfügen. Es sind dies alles Seinsbestimmungen, die sich aus einer fortschreitenden und sich beständig verfeinernden Mischung der Elemente ergeben.

7. Die Synthese der Organismen: Leib und Seele. Bezüglich der organischen Seinsbestimmungen hält jedoch Bonaventura fest, dass sie nicht durch eine gewissermassen selbständige Mischung der Elemente herbeigeführt werden. Sie entstehen vielmehr nur durch den mitteilenden und anregenden Einfluss des selbst bereits organisierten und belebten Seins, den man organische Fortpflanzung nennt [1]). Die Zeugung setzt in geheimnisvoller Weise [2]) in dem komplexionären Stoff jene Kräfte in Bewegung, welche ihn organisieren, bis sie sich zum eigenen selbständigen Lebensprinzip entwickeln oder dieses von aussen hinzukommt [3]). Letzteres ist beim Menschen der Fall. Während es nämlich in den Kräften der irdischen Natur steht, in gesetzmässiger Weise, d. h. durch die Fortpflanzung, die halbgeistigen Lebensprinzipien der niederen Wesen, welche Pflanzen und Tiere sind, hervorzubringen, das heisst, den elementaren Stoff in diese organisierte und lebendige Form zu bringen, kann sie das im vollen Sinne geistige, weil substanzielle Lebensprinzip des Menschen auch auf dem Wege der Zeugung nicht hervorbringen.

Wir haben weiter oben bereits den Grund dafür angegeben.

Wohl aber kann sie auf demselben Wege einen belebten, vorläufig organisierten, menschenähnlichen Leib hervorbringen; dafür sind in der irdischen Natur, d. h. in diesem Falle in den menschlichen Eltern wirkende Kräfte [4]) vorhanden. Wenn die von Gott erschaffene Seele, die selber bereits aus Materie und Form besteht, derart dem Körper zuerteilt wird, findet sie bereits ihren Körper vor [5]), wenn er auch nur in gewissem Sinne vollendet ist [6]). Es vollzieht sich also eine Vereinigung zwischen zwei Dingen, von denen jedes selbst schon aus Materie und Form besteht, ganz so, wie wenn sich zwei Elemente oder zwei Mischungen mit einander vereinigen. Das eine ist aber hier eine körperliche, das andere eine geistige Substanz. Die körperliche Substanz ist formiertes [7]) und vorläufig organisiertes

[1]) Die Ausnahme davon, welche die Urzeugung macht, soll hier nur erwähnt werden; es wird später davon die Rede sein.

[2]) Vgl. unten. — [3]) II, 31. 1. 1. c.

[4]) Im Sinne von *rationes seminales;* vgl unten. — [5]) II, 17. 1. 2. ad 6.

[6]) III, 12. 1. 1. ad 2.

[7]) In dreifacher Weise: *f. elementaris, mixtionis et complexionis.*

Fleisch [1]). Sie ist also bereits vielfach [2]) und zwar gerade so formiert, dass sie der Wirkungsart der hinzutretenden geistigen Substanz zu entsprechen geeignet ist [3]). Der Körper ist als ein vorzüglich disponierter Lebensgefährte für die Seele bereit [4]). Freilich vollendet die Seele erst seine Organisation, sie gibt auch dem ihr gelieferten körperlichen Substrat durch den vollendenden und selbständigen Lebensakt, den dasselbe nunmehr von ihr allein empfängt, noch mancherlei Verschönerungen [5]). Nach Bonaventuras Ansichten ist also der fötale Menschenkörper belebt und vorläufig organisiert. Dennoch ist er nur eine Disposition für die Seele und kann ohne sie ein Menschenleib nicht genannt werden. Er hat ohne sie, eben weil er unvollendet ist [6]), auch keinen Zweck und keine Stabilität, sodass er, käme die Seele nicht hinzu [7]), das Leben verlieren und sich zersetzen würde, so wie es auch nach dem Abscheiden der Seele mit dem menschlichen Leibe geschieht. Immerhin beweist gerade der Umstand, dass die Seele nach ihrer Trennung noch einen Leib zurücklässt [8]), dass die Elementar- und Mixtionsformen und wohl auch die Komplexionsformen durch den Eintritt der Seele nicht unnötig geworden waren, weil etwa auch ihre Seinsbestimmungen nunmehr aus dem Wirken der Seele flossen, sondern dass sie neben ihr fortbestanden haben. Nun treten sie wieder hervor, und es ist weder von einer Auflösung des Menschen bis zur letzten Materie noch von der Einführung einer irgendwelchen Leichenform die Rede. Somit lässt sich die Ansicht Bonaventuras über die Seinsbestimmungen des Menschen in folgendem zusammenfassen: Die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele vollzieht sich durch die Vereinigung zweier bereits formierter Substanzen. Die geistige Seelensubstanz bestimmt die ihr gelieferte und bereits vielfach formierte körperliche Substanz des Fötus weiterhin, vereinigt sich also mit ihm in Hinsicht auf die Form [9]), ohne dass seine früheren Formen dadurch schwinden.

[1]) II, 31. 2. 2. f. 5; II, 32. dub. V.; III, 3. II, 3. 2. c.

[2]) I, 17. II, 1. 4. c.; II, 2. II, 1. 2. op. 4; II, 14. f., dub. III; II, 17. 2. 1. f. 2; IV, 49. I. 1. 4. c.

[3]) II, 1. II. 1. 2. ad 3; II, 17. 2. 1. ad 1; II, 17. 2. 2. ad 6; III, 12. 1. 1. ad 2; IV, 43. 1. 1. c.; ib. 1. 4. c.; ib. 1. 5. ad 6.

[4]) II, 32. 3. 2. c. — [5]) IV, 49. II, S. I, 1. 2. c. — [6]) III, 22, 1. 1. c.

[7]) Bonaventura sagt über den Zeitpunkt nichts, wann dies geschieht: doch hat man ihn nach dem Geiste seines Systemes sehr weit hinauszuschieben. Sicherlich fällt er nicht mit dem Zeitpunkt der Empfängnis zusammen.

[8]) II, 8. I, 2. 2. op. 5; III. 2. 3. 1. f. 6; III, 21. dub. II.

[9]) III, 2. 2. 3. c.; III, 3. II, 2. 2. c.

8. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede vom Thomismus. Wir folgern nun daraus zunächst noch nichts für die Einheit oder Mehrheit der Wesensformen bei Bonaventura, so wenig wir es bei Besprechung der anorganischen und niederen organischen Zusammensetzungen vorhin getan haben. Eine Abgrenzung aber ist uns schon jetzt sehr wohl möglich. Bonaventura ist nicht der Ansicht, dass im Menschen eine Einheit der Form bestehe, wie sie in den thomistischen Schulen gelehrt wird. Er erwähnt nicht einmal die Ansicht, dass der Mensch aus der ersten Materie und der vernünftigen Seele als deren einziger Form zusammengesetzt sei, sodass alsdann diese eine Form den ganzen Menschen mit Leib und Seele aus der ersten Materie konstituiere. Bonaventura steht auf dem Standpuukte jener bekannten Seelendefinition des Aristoteles [1], wonach die Seele der Akt oder die Form eines organischen und zum Leben befähigten Naturkörpers ist; er spezialisiert sogar diese Definition noch eigens für den Menschen [2]). Aber gerade diese Definition scheint ihn zu nötigen, eben ein derart beschaffenes körperliches Substrat für die Seele vorauszusetzen. Bonaventura benutzt gern das alte Bild des Augustinus, der Körper werde von der Seele so belebt wie diese von Gott [3]). Man darf freilich diesem bildlichen Ausdruck nicht Gewalt antun. Wenn aber der Körper von der Seele das gesamte Sein empfinge und nicht selbst schon Substanz wäre, müsste ein auch nur ähnliches Verhältnis der Seele zu Gott bestimmt einen pantheistischen Charakter bekommen. Nicht also mit der ersten Materie, sondern mit einer körperlichen Substanz [4]) verbindet sich nach Bonaventura die geistige Substanz der Seele; jene erstere aber ist selber bereits vielfach [5]) durch Zwischenformen [6]) im Sein bestimmt und kann nur noch im übertragenen Sinne [7]) Materie genannt werden. Darum allein kann auch Bonaventura die Seele eine letzte Form nennen [8]) und sagen, dass ihre Seinsmitteilung in Hinsicht auf das menschliche Ganze, das entstünde, nur eine ergänzende [9]) und teilweise [10]) sei.

[1]) *De an.* II, c. 1. 412 a 19—21.
[2]) II. 2. II. 2. 3. ad 3. — [3]. II. 26. 1. 2. op. 4.
[4]) I. 23. 1. 1. op. 3. — [5]) II. 15. 1. 2. ad 3; II. 15. 2. 2. c.
[6]) IV, 44. 1. dub. IV.
[7]) Im Sinne von *materia secunda* I. 19. I, 1. 4. sol. 3.
[8]) II, 19. 1. 1. f. 1. 2; II, 31. 1. 1. c. — [9]) II, 19. 3. 1. op. 4.
[10]) II, 1. II, 3. 1. c.

9. Bonaventuras Anthropologie im Unterschiede von Petrus Johannis Olivi. Auch nach der anderen Seite hin lässt sich schon an dieser Stelle eine sichere Grenze ziehen: es steht fest, dass Bonaventura nichts von einer Mehrheit der Seelen im Menschen weiss. Diese und verwandte Ansichten gehören vielmehr dem Petrus Johannis Olivi an: sie sind es, welche auf dem oben erwähnten Konzil zu Vienne durch die kirchliche Lehrautorität verworfen wurden [1]. Bonaventura stimmt in seiner Lehre damit überein. Das zeigt eine besondere Untersuchung, welche er über den fraglichen Punkt anstellt [2], und es wird auch durch gelegentliche Aeusserungen des Lehrers bewiesen [3]. Er führt dafür aus der einfachen alltäglichen Erfahrung jenen Grund an, der schon dem hl. Augustinus durchschlagend erschienen war [4], dass nämlich die beim Tode scheidende rationelle Seele weder sensitives noch vegetatives Leben im Körper zurücklasse [5]. Es ergibt sich ihm aber auch ganz unmittelbar aus seiner eigenen Naturphilosophie und Metaphysik. Hätte der Mensch mehrere, verschiedene Seelen, so würden zwei oder drei Lebensprinzipien dem Körper das Leben mitteilen. Wenn sich nun auch dieses von den verschiedenen Prinzipien mitgeteilte Leben in verschiedenen Tätigkeiten offenbaren würde, so ist es als Leben, d. h. als einheitlich von innen heraus geordnete Bewegung niederer Naturkräfte [6] ein und dieselbe Seinsbestimmung. Dasselbe Substrat würde also dann ein und dieselbe Vervollkommnung von mehr als einem Prinzipe empfangen [7]. Das widerspricht zunächst jenem allgemeinen methodischen Satze, welcher verbietet, ein zweites Erklärungsprinzip hinzuzuziehen — hier für das Leben —, wo eines zureicht. Es steht aber auch dem weiteren metaphysischen Satz entgegen, dass Potenz und Akt in demselben Subjekt einander ausschliessen. Es ist nicht möglich, sagt dieser Satz, dass ein Ding noch einmal eine Bestimmung empfängt, die es bereits hat [8]. Daher kann auch ein lebensfähiges Substrat, welches durch ein Lebensprinzip belebt ist, das Leben nicht noch einmal empfangen [9]. Darum ist es unmöglich, dass ein Körper das Leben von zwei Prinzipien

[1]) Vgl. Ehrle im Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters (herausg. von Denifle und Ehrle) II [Berlin 1886] 391 ff.

[2]) II, 31. 1. 1. — [3]) II, 18. 2. f. 7. 3; III, 16. 2. 1. f. 1. u. c.

[4]) *De Spir. et An.* c. 15.

[5]) II, 31. 1. 1. f. 1. — [6]) II, 8. II, 1. 1. op. 3, daher konsubstanzial genannt.

[7]) II, 8. II, 1. 1. ad 3. 4; II, 31. 1. 1. c. — [8]) Vgl. weiter unten.

[9]) II, 27. 1. l. c.

erhalte, was eintreten würde, wenn dieser Körper zwei Seelen hätte [1]). Daher ist Bonaventura der Ansicht, dass in den höheren Lebewesen jenes Lebensprinzip, welches die höchsten und kompliziertesten Lebensfunktionen seinem Substrate mitteilt, auch zugleich die niederen Lebenstätigkeiten in ihm bewirke. Das höhere muss also jene niederen Lebensprinzipien potenziell in sich schliessen [2]). Schon Aristoteles war derselben Ansicht gewesen und brauchte dafür das Bild von den Polygonen, bei denen ebenfalls das kompliziertere das einfachere potenziell in sich schlösse [3]). Bonaventura lehrt also, dass im Menschen das höchste, das rationale Lebensprinzip dem Körper durch sich selbst [4]) und unmittelbar auch die vegetativen und sensitiven Lebensfunktionen mitteile. Es geschieht dies durch Vermittelung [5]) seiner vegetativen und sensitiven Kräfte [6]), die sich ihrerseits mit jenen bereits erwähnten Lebensgeistern des Körpers [7]) in Verbindung setzen [8]). Damit wird nicht etwa gesagt, dass die vernünftige Seele nur mit ihrem niederen Teile [9]) und nicht mit ihrer ganzen Substanz sich mit dem Körper verbinde [10]). Das könnte als eine Abschwächung der Lehren des Petrus Johannis Olivi erscheinen. Es soll nur heissen, dass sich die Seele mit dem Körper nicht verbinden könnte, hätte sie die vegetativen und sensitiven Potenzen nicht [11]). Die Verbindung ist also als mit dem Ganzen der Seele, aber erfolgend durch Vermittelung dieser Potenzen aufzufassen. Das macht im System Bonaventuras, der die Seelenkräfte des Menschen als ihrem Sein konsubstanzial [12]) auffasst, durchaus keine Denkschwierigkeiten.

10. Der Beweis Bonaventuras für die substanziale Einheit des menschlichen Wesens. Wird aber durch die Annahme einer derartigen Zusammensetzung des Menschen nicht seine substanziale Einheit gefährdet? Auch diese Untersuchung Bonaventuras müssen wir noch vorausschicken, ehe wir seine Meinung über Einheit oder Mehrheit der Wesensformen versuchen können, festzustellen. Bonaventura stimmt nämlich, trotz der Annahme jener

[1]) II, 2. II, 2. 4. c.
[2]) II, 31. 1. 1. f. 3. — [3]) Vgl. oben.
[4]) II, 1. II, 3. 2. ad 3. — [5]) *mediantibus illis viribus.*
[6]) II, 14. I, 3. 2. c. — [7]) *spiritus animalis, vitalis.*
[8]) II, 1. II, 1. 2. ad 3; II, 2. II, 1. 2. op. sol. 4.
[9]) *secundum potentias illas.* — [10]) III, 16. 2. 1. c. — [11]) II, 17. 2. 1. f. 3.
[12]) II, 1. II. 1. 2. ad 2. 3; II, 1. II, 3. 2. ad 3; II, 2. II, 1. 2. op. 4.

vielfachen Zusammensetzung des Menschen, darin durchaus mit den Vertretern der Formeneinheit überein, dass Seele und Leib im Menschen zu einer substanzialen Einheit verbunden sind. Sie sind schon durch sich selbst, und nicht erst durch irgend etwas, was sie zusammenfasst, eine Einheit [1]). Näherhin bestimmt das Bonaventura dadurch, dass er sagt, die Seele verbinde ihr Sein dem des Körpers nicht nur äusserlich, sondern teile es ihm als eine Vervollkommnung mit, die ihn innerlich ergreife [2]). Die Wurzel dieser inneren substanzialen Vereinigung beider aber ist, wie er alsdann scharfsinnig aufzeigt, die seitens der Seele erfolgende Lebensmitteilung an den Körper. Der Körper lebt durch die Seele. Das ist die von Augustinus herstammende Grundlage seiner Forschungen über diesen schwierigen Punkt [3]), und er kommt immer wieder auf diese Grundlage zurück [4]). Schon Aristoteles habe erkannt [5]), dass dies der wichtigste und grundlegende Einfluss der Seele auf den Körper ist; denn durch die Wahrnehmung dieser Seinsbestimmung ist man ja überhaupt erst dazu gekommen, für das Lebendige eine ganz besondere Art von Formen anzunehmen, die Lebensprinzipien oder Seelen genannt werden. Die Eigenart dieses wichtigsten Einflusses der Menschenseele auf den Körper kann also auch zur Grundlage dienen, um festzustellen, in welcher Art sie ihm verbunden ist. Nun ist aber einerseits das Leben selbst dem Belebten konsubstanzial, auch das hat schon Aristoteles erkannt [6]). Es ist ihm nicht nur eine Art Bewegung, die ihm von ohngefähr zukäme [7]), sondern gehört zu seinem eigentlichen [8]) Sein [9]). Andererseits ist in unserem Falle das Belebende, nämlich die Menschenseele selbst, bereits eine belebte Substanz. Es ist ihr also eben dasselbe Leben, welches sie dem Körper mitteilt, in ganz derselben Weise substanzial zu eigen [10]), wie dem belebten Körper selber. Gerade dieses Leben also ist zugleich der Seele und dem Körper des Menschen substanzial zu eigen. Somit ist man gezwungen, zu schliessen, dass die Seele selber in substanzialer Weise mit dem Körper vereinigt ist [11]), da beide substanziale Eigenschaften

[1]) Im Sinne von *unum per se* und im Gegensatze zu *unum per accidens*.
[2]) *Brevil.* II, c. 9. — [3]) II, 26. 1. 2. op. 4.
[4]) II, 8. I, 1. 1. op. 4. 5. ad 5; II, 18. 2. 3. f. 4. — [5]) I, 3. II, dub. II.
[6]) *De An.* II, c. 2. 413 b 22—25. — [7]) *per accidens*. — [8]) *esse primum*.
[9]) II, 26. 1. 3. sol. 4. — [10]) II, 1. II, 3. 2. f. 4.
[11]) I. 8. II, 1. 5. f. 3; II, 19. 3. 1. op. 5. Auch Augustinus findet darin, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, keine Schwierigkeit für die Einheit im Menschen. *De mor. eccl.* I. c. 4.

miteinander gemeinsam haben. Daher kommt es denn auch, dass sich Bonaventura gelegentlich darauf beschränken kann zu sagen, dass die Seele dem Körper Leben und Bewegung [1]), oder dass sie ihm Leben, Sein und Intellekt mitteile [2]). In der Erwähnung des Lebens und seiner Mitteilung ist nach seiner Lehre notwendig mit einbegriffen, dass die Seele dem Körper in substanzialer Weise auch ihr Sein mitteile, was an anderen Stellen dann auch wieder ausdrücklich erwähnt wird [3]).

11. Der Begriff der substanzialen Einheit bei Bonaventura überhaupt. Die oben besprochene Schwierigkeit hat jedoch eine noch viel weitere, als bloss psychologische oder gar nur anthropologische Ausdehnung. Wir sahen oben, dass sich nach Bonaventuras Ansicht auch im anorganischen Gebiete fertige und selber zusammengesetzte Substanzen in der Weise mit einander verbinden, dass eine substanziale Einheit dabei erzielt wird. So sind die Elemente, welche sich mit einander verbinden und dadurch eine Mischungsform annehmen, selber schon ein einheitliches Ganzes [4]), sie sind selber aus Materie und Form zusammengesetzt und sogar fähig, selbständig und vollendet zu existieren. Dasselbe ist bei der Verbindung von Seele und Leib der Fall. Wenn dieselben von einander gesondert auch nicht als vollendete Wesen existieren können, so sind doch die beiden anderen obengenannten Bedingungen erfüllt, dass sie selbst schon zusammengesetzt und zu selbständiger Existenz fähig sind. Eine Verbindung derartiger Teile zu einem einheitlichen Ganzen scheint aber einer Anzahl von Lehrern des Mittelalters unmöglich. Und doch ist eben gerade bei der Verbindung von Seele und Leib aus anderen Grundsätzen des scholastischen Systems her durchaus erfordert, dass sie eine substanziale Einheit herbeiführe [5]). Darauf ist nun einfach zu sagen, dass Bonaventura zur Erzielung einer derartigen Einigung nicht jene Erfordernisse voraussetzt, wie es jene anderen Lehrer tun. Er fordert nicht, dass die Teile, welche sich zu einer solchen Einheit zusammentun, selbst erst noch inkomplette Substanzen seien [6]), so dass sie selbst noch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt wären [7]). Warum sollte sich denn irgend ein Ding nicht noch weiter mit einem anderen, es innerlich beeinflussend,

[1]) IV, 49. 1. 1. 4. c. — [2]) II, 31. 1. 1. c.
[3]) *Brev.* II, c. 9; II, 19, 3. 1, op. 5.
[4]) I, 24. 3. 1. op. 1. — [5]) II, 1. II, 3. 2. f. 2; II, 8. I, 3. 2. f. 3.
[6]) schol. II, 1. zu II, 3. 1. 1. 1. — [7]) II, 17. 1. 2. ad 6.

d. h. also zur substanzialen Einheit verbinden? Die Materie teilt ja der Form, wie schon oben erwähnt, durchaus nicht den Charakter der Inaktivität mit[1]. Nach Bonaventura also gehört — im scharfen Gegensatz zu Thomas von Aquin — zur substanzialen Einheit nur, dass die Bestandteile selber substanzialer Art sind[2], mögen sie nun bereits selbständige Substanzen oder substanziale Wesensteile sein. Ferner wird erfordert, dass sie das gegenseitige natürliche[3] und in ihrem Sein[4] begründete Verlangen[5] haben[6], sich miteinander zu vereinigen. Dies ist sowohl bei der Seele[7], als auch beim Leibe[8], als auch bei den Elementen der Fall, weil die Natur sowohl nach der Vollendung[9], als auch überhaupt nach Verwirklichung höherer Seinsbestimmungen strebt[10]. Ist dies beides aber bei gewissen Dingen der Fall, so sind sie zur substanzialen Einigung befähigt[11]. Sie beeinflussen sich dann doppelseitig in der Art, wie es Materie und Form tun, wie wir es bei den einander gleichartigen Elementen anzunehmen haben[12], so dass sich eine neue Seinsbestimmung ergibt; oder aber das eine Höhere beeinflusst das andere Niedere[13], wie z. B. bei Leib und Seele im Menschen. In beiden Fällen kommt ein substanziales Ganzes zu stande, zu dem ja nur das erfordert wird, dass es in diesem Augenblicke in Wirklichkeit eine innere Einheit besitzt. Es soll dadurch nicht ausgeschlossen werden, dass es früher einmal aus Teilen zusammentrat, oder später wieder in dieselben aufgelöst werden könne[14], sofern nur eben zwischen diesen Teilen ein gegenseitiges natürliches und innerliches Verlangen und nicht etwa ein natürlicher Widerstreit besteht[15], der sie zu einer inneren Vereinigung nicht kommen liesse. Aus der Vereinigung der Elemente sowohl, als auch aus der von Leib und Seele ergibt sich somit eine neue, einheitliche und vollständige Substanz[16].

[1] Vgl. oben. — [2] schol. II. 1. zu II. 3. f. 1. 1.

[3] IV, 49. II. S. 1. 1. 1. f. 4. Cod. V. 1, 35. 1. l. c. — [4] III. 5. 2. 3. c.

[5] Derselbe sei beim Engel nicht vorhanden; darum könnte sich dieser niemals substanzial mit einem Menschenleibe vereinigen. II, 1. II, 3. 2. f. 2. II, 8. I. 3. 2. f. 3. — [6] II. 1. II. 3. 2. f. 2.

[7] II. 18. 2. 2. c.; II, 19. 2. 1. f. 6; III, 5. 2. 3. c.; III. 16. 2. l. c. Darum lehnt er auch die Behauptung Hugos von St. Viktor ab, die Seele sei für sich perfekt.

[8] II, 8. 1, 2. 1. c. und f. 4. — [9] I, 19. II, 1. 1. f. 3. — [10] II. 17. 1. 2. ad 6.

[11] II, 1. II. 3. 2. p. t.; ib. f. 1; II, 17. 1. 2. ad 6; II, 21. 2. 1. op. 2; II, 31. 1. 1. c.

[12] Vgl. oben. — [13] I, 19. 1. 1. 4. sol. 3; II, 37. 1. 2. op. 5.

[14] I, 24. 1. 1. ad 3. — [15] III. 6. 2. 2. c.

[16] II. 31. 2. 2. f. 5; II. 32. dub. V.

12. Die logische Formeneinheit. Bonaventura hält also, trotz der Annahme einer vielfachen Zusammensetzung im Menschen und in anderen Dingen der Natur, dennoch an deren wesentlichen Einheit fest. Gerade der Umstand aber, dass er diese Einheit erst durch langwierige Untersuchungen erhärten zu müssen glaubt, zeigt sofort, dass man bei Bonaventura aus jener Einheit des Wesens der Dinge noch nicht auf die Einheit ihrer Form schliessen darf. Hätte er diese gelehrt, so würde ein einfacher Hinweis darauf genügt haben, auch die Einheit des Wesens zu sichern. Das ergibt sich noch klarer, wenn man sieht, welchen Wert jene Stellen haben, welche die Einheit der Wesensformen tatsächlich bei Bonaventura auszusprechen scheinen, wenn man sie ohne sorgfältige Berücksichtigung des Zusammenhanges betrachtet. Bonaventura drückt sich nämlich mitunter so aus, als hätte das zusammengesetzte Ding, auch der Mensch, nur eine einzige Form. Gelegentlich wendet er auch für diese vermeintliche einheitliche Form den Namen Natur an[1]), als wäre sie eine einheitliche, natürliche Seinsbestimmung. Trotzdem meint er damit nicht eine in der Natur selbst erfolgte Zusammenfassung der verschiedenen Seinsbestimmungen zu einem einheitlichen letzten Seinszustande in dem Sinne, dass dieser Seinszustand von einem einzigen bestimmenden Prinzipe hervorgerufen würde. Das wäre dann allerdings eine einheitliche wirkliche Form, mit welcher sich die Naturphilosophie zu beschäftigen hätte. Eine solche will er durch jene Stellen nicht behaupten. Denn er spricht in demselben Atem von den Prinzipien, welche das Ding im Sein bestimmen, als in der Mehrzahl befindlich[2]). Ebenso redet er trotzdem von einer vollendenden, als einer für sich gesonderten Form[3]), welche dem vorliegenden Dinge eben nur die letzte Seinsbestimmung verleihe, und auch diese letzte Form nennt er dann Natur[4]), Art[5]), Wesenheit[6]), ja sogar Substanz[7]) des Dinges. Wo also Bonaventura von einer einheitlichen Form des ganzen Dinges spricht, meint er damit jenen logischen Begriff, durch den man alle Seinsbestimmungen des Dinges in eines zusammenfasst, welche es gegenwärtig oder in seinem vollendeten Zustand hat. Diese Zusammenfassung erfolgt aber nicht in der Natur selbst, sondern erst nachträglich[8]) in der Studierstube des Metaphysikers. Dieser will damit erreichen, dass

[1]) III, 22. 1. 1. ad 3. — [2]) *Principia constituentia;* III, 22. 1. 1. ad 3.
[3]) *Forma completiva;* III, 22. 1. 1. 3. — [4]) *Ibid.* — [5]) II, 1. II. 3. 1. c.
[6]) III. 22. 1. 1. ad 3. — [7]) II. 31. II, dub. V. — [8]) *Consequens.*

man die gesamte Wesenheit eines Dinges, welche ja vielen anderen gleich ist [1]), in einem Begriffe als dem Bilde einer Gruppe zusammenfassen und mit einem einheitlichen Worte bezeichnen kann. Dieser Begriff aber, sagt er darum selbst, kann nur in gewissem Sinne Form genannt werden: er sei das Universale im Sinne Avicennas und habe darum nur für den Metaphysiker Interesse [2]). Es ist interessant, dass er die wissenschaftliche Behandlung jener einheitlichen Formen der Dinge immer in das Gebiet der Metaphysik abschiebt. Denn an anderen Stellen sagt Bonaventura klar heraus, es sei die Aufgabe der Metaphysiker, die Wesenheit der Dinge logisch zusammenzufassen, d. h. also die Universalien, das sind die allgemeinen Begriffe zu bilden [3]). Noch klarer tritt jene rein logische Wertung der einheitlichen Form eines Dinges in einer Bemerkung hervor, welche Bonaventura über den Begriff des Menschen macht. Er sagt, die Seele sei nicht die Universalform, d. h. der Allgemeinbegriff des Menschen [4]). Sie gäbe ja nur einen Teil des Menschseins [5]), gäbe dem Menschen nur einen Teil seiner Artbestimmung [6]). Vielmehr bestände seine Universalform eben in dem Menschsein [7]). Die logische Form des Ganzen [8]), wie sie bei Bonaventura erwähnt wird, hat also mit der naturphilosophischen Lehre von der Einheit der Wesensform nichts zu tun.

Ebensowenig lässt sich auf die naturphilosophische Einheit der Wesensformen aus jenem Umstande schliessen, dass Bonaventura öfters sagt, dasselbe Substrat könne nur eine Form haben [9]). Die Ausführungen, welche Jeiler und Deimel darüber machen, scheinen, nicht zutreffend zu sein [10]). Er will damit nur jenem Gedanken

---

[1]) III, 5. 2. 5. c. — [2]) II, 18. 1. 3. c. — [3]) II, 18. 1. 3. f. 1.

[4]) Das ist aristotelisch. Wenn Aristoteles auch gelegentlich, wie *Met.* VII, 11, 1037 a. 5 u. ö., die Seele als οὐσία des Menschen bezeichnet, so gehören ihm doch anderswo zwar nicht *hae carnes* und *haec ossa*, aber doch Fleisch und Bein als solche zum Wesen des Menschen, eben je nach dem wechselnden Begriffe von οὐσία.

[5]) II, 18. 1. 3. c. — [6]) II, 1. II, 3. 1. c.

[7]) II, 18. 1. 3. c. — [8]) *Forma totius.*

[9]) I, 27. I, 1. 1. f. 1; II, 8. II, 1. 1. sol. 3. 4; II, 31, 1. 1. c.

[10]) Die Herausgeber der Quaracchischen B.-Ausgabe glauben, der Satz bedeute eine Annäherung an die Gegenseite. Bonaventura stimme darin mit allen Autoren überein, dass die *forma completa substantialis* immer nur eine sei. Gewiss ist die Summe aller formierenden Bestimmungen im Substrate nur einmal vorhanden. Das braucht nicht betont zu werden. Auch die letzte Form (*completiva*) ist nur einmal da. Damit ist aber noch gar nichts gesagt, ob die

Ausdruck geben, den wir bereits eben einmal erwähnen mussten: es ist unmöglich, dass zwei Formen derselben Art in demselben Substrat und unter gleicher Beziehung vorhanden wären[1]. Denn das Substrat kann offenbar eine Seinsbestimmung nicht noch einmal empfangen, die es schon hat[2]. Nach dem Grundsatz des Aristoteles[3] und Averroës[4] kann ja dasselbe Ding nicht in derselben Beziehung zugleich schon bestimmt[5] und noch bestimmbar[6] sein[7].

13. Der tiefere Sinn der Formenlehre bei Bonaventura. Das ist es, was Bonaventura selbst über die Seinsbestimmungen angibt, welche nacheinander in das Substrat eingeführt werden. Wir finden in seinem ganzen System nicht eine einzige Stelle, an welcher er ausdrücklich gesagt hätte, in welchem Verhältnisse alsdann jene Seinsbestimmungen desselben Dinges zu einander stehen. Er hat auch keinen eigenen Namen dafür; er nennt es weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen. Wir haben es Mehrheit der Wesensformen genannt, um es von der strenggefassten Einheit derselben sicher zu unterscheiden. Ein Missverständnis kann das nicht hervorrufen, da zugleich das Material der Gedanken Bonaventuras selbst vollständig vorgelegt wurde. Die Sache selbst kommt darauf hinaus, dass sich im Naturverlaufe nach der Ansicht Bonaventuras immer nur wirkliche Dinge, also Substanzen körperlicher oder geistiger Art, zusammensetzen. Jene Wesensteile Materie und Form an sich kommen bei diesen Vorgängen überhaupt nicht in Frage, als nur dem Namen und der Analogie nach. Sie beruhen vielmehr im tieferen Grunde auf einer verschiedenartigen metaphysischen Auffassung eines und desselben Dinges, und sind selbst keine wirklichen Dinge, die im Gebiete der Naturphilosophie eine Rolle spielen könnten. Die Materie ist die Seinsmöglichkeit des Dinges, die zu tiefst in Gottes Schöpferkraft wurzelt. Die Form ist die etwelche substanziale Beschaffenheit eines gewissen Seins, welche einfach oder zusammengesetzt sein kann. Darum sagt auch Bonaventura immer wieder von den Wesensteilen, dass sie nicht selber Substanzen seien, sondern nur in gewisser Beziehung zu ihnen stünden[8]. Dabei ist nicht zu leugnen, dass die immer

Summe jener Seinsbestimmungen aus einer Form wie aus einem Prinzipe flösse oder aus mehreren. Darum aber handelt es sich gerade; vgl. schol. 1. zu II, 8. II, 1. 1.

[1]) III, 14. 3. 2. f. 4. — [2]) III, 14. 3. 2. f. 5. — [3]) II, 24. 1, 2. 4. f. 3.
[4]) *De subst. orb.* c. 1. — [5]) *In actu.* — [6]) *In potentia.*
[7]) II. 24. 1. 2. 4. f. 3. — [8]) Im Sinne von *in genere substantiae*.

wieder durchdringende hergebrachte Ausdrucksweise, als wären Materie und Form auch naturphilosophisch wirkliche Dinge, jenen einfachen Tatbestand verdunkelt und das Verständnis Bonaventuras erschwert. Aus seinen Gedankengängen selbst aber geht hervor, dass er jene Hypostasierung innerlich nicht mehr festhält.

Wenn man nun den Spuren Bonaventuras folgen und in der Form nur mehr die Verwirklichung einer substanzialen Seinsmöglichkeit, ein irgendwie bestimmtes Sein erkennen will[1]), so wird auch die Frage nach Einheit oder Mehrheit der Wesensformen ungemein geklärt und vereinfacht. Elementares Sein, welches selbst nur einfach bestimmt ist, d. h. nur eine Form trägt, vereinigt sich mit anderem, elementarem Sein. Es behält dabei ein jedes seine Seinsbestimmung: denn dieselbe gibt ja die fortdauernde Grundlage ab, auf welcher sich durch den gegenseitigen Einfluss der Elemente eine neue gemeinschaftliche Seinsbestimmung des Ganzen aufbaut. Dieser Einfluss scheint auch in der anorganischen Natur bisweilen ein mehr einseitiger zu sein, sodass das höhere Seinsprinzip nicht so stark von dem niederen beeinflusst wird, wie umgekehrt. Besonders aber ist dies in der Zusammensetzung von Leib und Seele der Fall: jedoch ist die Beeinflussung niemals absolut einseitig. So kommen mit fortschreitender Zusammensetzung elementaren oder selbst schon zusammengesetzten Seins bei Bonaventura beständig neue Seinsbestimmungen zustande: eine neue Form kommt zu der anderen oder auch eine aus der anderen. Das Ergebnis dieses Vorganges kann eigentlich weder Einheit noch Mehrheit der Wesensformen genannt werden. Bonaventura drückt dabei eben nur das aus, was wir beständig geschehen sehen, dessen inneres Wie uns jedoch sehr dunkel ist. Viel wichtiger ist es, festzuhalten, dass bei Bonaventura, welcher sich dafür an Aristoteles anlehnt, die Formen in Wirklichkeit nur mehr Verwirklichungen von natürlichen Seinsmöglichkeiten sind, welche ihrerseits auf festgeordneten Kräften der Natur beruhen.

Von diesen ist nun noch zu reden, da sie die Vorbedingungen für die Formen sind.

IV. Von den bewirkenden Kräften (rationes seminales).

1. Die *ratio seminalis* bei der Entstehung der lebenden Wesen. Der augustinische Charakter der Spekulation Bonaventuras

[1]) So wie andere Lehrer des Mittelalters den Formbegriff bei dem Engel und bei der Menschenseele fassen, die sie als reine Formen betrachten.

tritt sehr deutlich in seiner Lehre von den *rationes seminales* hervor. Freilich geht dieses Problem der Naturphilosophie in graue Zeiten, nämlich bis auf die Logoslehre des Heraklit, zurück, welche, vielfach verändert, bei den Stoikern weitere Ausbildung fand. Schon sie kennen als Ausflüsse des Urpneuma und der Urvernunft Keimkräfte in der Natur, welche, sich entwickelnd, die Eigenart der einzelnen Dinge in dynamischer Weise gestalten. Durch neuplatonische Vermittelung übernahmen diese Lehre später in mannigfacher Umbiegung die arabische und die christliche Philosophie, erstere in Averroës, letztere in Augustinus. Jener lehrt, dass die Formen der Materie nicht von aussen mitgeteilt werden, vielmehr als Potenzen in ihr enthalten sind, aus welcher sie eduziert werden. Dieser[1]) lässt von Gott in die Materie die Keimkräfte aller Dinge gelegt sein, welche ihrerseits nach der göttlichen Idee geschaffen sind. Von Augustinus und Boëthius[2]) her hat sich diese Auffassung in der Frühscholastik erhalten[3]), und es hätte durchaus nicht der später nachdringenden arabischen Anregungen bedurft, um die Hochscholastik, so auch Bonaventura zur Verwendung und Ausbildung dieses Begriffes zu veranlassen.

Der eigentümliche Name[4]) jener Prinzipien des Werdens und Vergehens, welche bei Bonaventura *rationes seminales* genannt werden, legt uns den Ausgangspunkt für ihre Besprechung nahe. Jenes Wort bedeutet nämlich Prinzipien oder Kräfte, die in ähnlicher Weise wirksam sind, wie gewisse Kräfte im Samen der organisierten Wesen. Es lässt sich auch tatsächlich nachweisen, dass Bonaventura selbst in der Ausgestaltung jenes Begriffes den Anregungen folgte, die ihm zuteil wurden, als er die Fortpflanzungsvorgänge der höheren organisierten Wesen untersuchte. Samen nennt er dabei das von dem einen Organismus bereitete und ausgesonderte Stoffteilchen, welches selbst bereits in eigenartiger Weise belebt ist. Dasselbe wird von einem anderen Organismus gleicher Art in zweckmässiger Weise aufgenommen, damit es sich in lebendiger Verbindung mit

[1]) *De Trin.* III. 8 (Migne P. L. 42, 875); vgl. auch Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

[2]) *Consol.* II, metr. 8 (Migne P. L. 63, 718).

[3]) Baumgartner, Die Philos. d. Alanus ab insulis („Beitr." usw.) II 4, 52; Willner, Des Adelard von Bath. Traktat *De eodem et diverso*, („Beitr." usw.) IV 1, 75.

[4]) *Virtutes seminariae*, II, 8. 1, 2. 2. c.; *rationes naturales*, II, 18. 1. 2. ad 6; *semina primordialia*, II, 7. dub. III.

diesem zu einem selbständigen Organismus derselben Art heranbilde. Dieser sondert sich alsdann zu rechter Zeit von dem mütterlichen Wesen. In jenem sich langsam zu einem selbständigen Wesen heranbildenden Stoffteilchen, welches Bonaventura mit dem obigen Ausdrucke bezeichnet, waltet nun offenbar eine Kraft [1]), welche jene Entwickelung irgendwie leitet. Eine Seele, ein wirkliches Lebensprinzip, will Bonaventura diese Kraft nicht nennen, und es ist klar, warum er es nicht tut. Es richtet sich dabei sein Blick auf die Menschenseele. Er sieht, dass bei sämtlichen Organismen, welche sich in dieser Weise fortpflanzen, nur eine sehr kleine Anzahl jener kraftbegabten Stoffteilchen zur tatsächlichen Entwickelung kommen, die ungleich grössere Zahl aber zu Grunde geht [2]). Soll er nun annehmen, dass in allen diesen wahre Lebensprinzipien wären, so müsste er auch zugeben, dass unzählige Menschenseelen durch den Naturverlauf von vorneherein dazu bestimmt seien, niemals mit einem menschlichen Körper verbunden zu werden. Das aber wäre gegen seine allgemeinen Anschauungen von der Zweckmässigkeit und guten Ordnung der Natur. Es bietet sich ihm auch nicht der Ausweg zu sagen, es gingen damit nur sensitive oder gar nur vegetative Menschenseelen zugrunde. Denn er kennt, wie schon ausführlich besprochen worden ist, im Menschen durchaus nur ein einheitliches Lebensprinzip, aus welchem sämtliche Lebenstätigkeiten sich ergeben. Ebenso sehr ist es gegen seine Anschauungen, für die Entwickelungsvorgänge des Menschenleibes eine unnötige Ausnahme von allgemeinen Naturvorgängen zu machen. Es ist das gegen seine Art zu denken, die ihn gelegentlich veranlasst zu sagen, man dürfe Naturvorgänge allgemeinen Vorkommens nicht durch besonderen göttlichen Eingriff erklären wollen. Somit streitet er allen jenen Stoffteilchen, welche Samen genannt werden, ein eigenes und selbständiges Lebensprinzip für den Lauf der Entwickelung vorläufig noch ab. Er hätte sich dafür auch auf die Tatsache berufen können, dass alle jenen Bildungen bis zu einem gewissen Zeitpunkte, der freilich nicht allzu weit hinausgeschoben werden darf, selbständigen Lebens unfähig sind. Immerhin haben sie sicher von der ersten Zeit an eine gewisse, von innen heraus erfolgende Bewegung, also eine Art eigenen Lebens. Wenn er nun das Prinzip desselben auch noch nicht Seele nennt, so ist es doch hinlänglich klar als eine be-

[1]) II, 30, 3, 1, ad 5. — [2]) II, 18, 2, 3, 1, 6.

wegende[1]) und bildende[2]) Kraft zu erkennen. Thomas[3]) nun und Richard Middleton[4]) glaubten, dass diese bewegende und zur Entwickelung treibende Kraft von aussen her, eben von den Eltern während der ganzen Dauer der Entwickelung in den Samen und seine weiteren Bildungen einfliesse. Sie treiben gewissermassen von aussen her das Bildungsprodukt von Form zu Form, bis endlich das eigene Lebensprinzip eintrete. Es ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass die Formen eine gewisse Realität, eine Art von Ding in dem Ganzen seien, und dass immer nur eine vorhanden sein könne. Jene bildenden Kräfte sind nur die Ursachen, welche von aussen her die verschiedenen Formen nacheinander in dem Bildungsprodukte eduzieren. Bonaventura[5]) aber und Petrus von Tarantasia[6]) glauben zwar auch, dass diese bewegende Kraft ursprünglich von den Zeugenden herstammt und auch bis zur Lostrennung des vollendeten neuen Lebewesens in lebendiger Verbindung mit der Lebenskraft der elterlichen Organismen bleibe. Sie glauben aber, diese Kraft, die sie als eine einheitliche fassen, sei zugleich dem werdenden Organismus immanent und wirke auch schon aus sich selbst. Es ist also hier, was nach Ausweis der Physiologie der Wahrheit recht nahe kommt, ein dunkles Verfliessen der elterlichen und fötalen Lebensvorgänge angenommen. Die Eltern[7]), so stellt es sich die Franziskaner-Schule vor, bringen im eigenen Organismus kraft ihres eigenen Lebensprinzipes und seiner Zeugungskraft ein Leben hervor, welches bereits halbindividuell ist. Es ist dies also eine unvollkommene Parallele zu den Teilungsvorgängen beim Fortpflanzungsvorgange der niederen Organismen. Jene im obigen Sinne geistige Funktion des Stoffes, Leben genannt, welche der elterliche Organismus — manchmal infolge eines substanzial geistigen Lebensprinzipes, wie beim Menschen — in seinem materiellen Stoffe hat, teilt sich infolge einer Art Abschnürung eines Stoffteilchens diesem mit. Damit ist nicht gesagt, dass sich das Lebensprinzip der elterlichen Organismen selbst teilt, was ja bei jenen, welche selbst Substanzen sind, von vornherein ausgeschlossen ist, und von Bonaventura ausdrücklich abgelehnt wird. Er ist mit Augustinus durchaus

[1]) II, 31. 1. 1. c. — [2]) II. 8. 1. 2. 1. ad 2.

[3]) *S. Th.* I. 9. 115. a. 2. c. — [4]) *Sent.* II, 18. 1. 2.

[5]) II. 31. 1. 1 c. — [6]) *Sent.* II. d. 18. 1. 3.

[7]) II. 30. 3. 1. 1. 6; II. 31. 1. 1. c.; op. 2 a. 4, sol. Darum könne man mit vollständiger Richtigkeit sagen, dass der Vater dem Kinde das Leben gibt; wenn auch dasselbe später hin aus der von Gott gegebenen Seele fliesse.

Anhänger des Kreatianismus in dem Sinne, dass jede neue Seele ganz und gar von Gott geschaffen wird [1]. Man muss eben im Menschen das Lebensprinzip von dem belebten Stoff unterscheiden. Der Stoff empfängt von dem Lebensprinzip durch Mitteilung seiner selbst jene eigenartige Zusammenfassung seiner natürlichen Kräfte in eines, dass sie sich aus sich selbst bewegen. Es wird nun von Bonaventura angenommen, dass dieser belebte Stoff in Kraft des Zeugungsvermögens seines Lebensprinzipes gewisse Teilchen aussondert [2], welche jene geistige Eigenschaft in Verbindung mit dem elterlichen Lebensprinzip [3] aber doch so haben, dass sie zugleich von einer eigenen, halb selbständigen Kraft ausgehen. Diese Kraft nun, welche das Bildungsprodukt nicht nur in seiner Weise belebt, sondern auch den Fluss des fötalen Seins [4] leitet, d. h. sein Sein fortschreitend bestimmt, kann darum der Sinn, die Vernunft des Samens genannt werden: sie ist im engeren Sinne die *ratio seminalis* des Bonaventura. Freilich hat nun der Samen bereits eine Form und nicht nur eine einzige. Er hat als chemisches Wesen betrachtet bereits eine komplizierte Seinsbestimmung, nicht mehr bloss eine Elementar- oder Mischungsform, sondern auch eine sehr vollkommene Komplexionsform. Ausserdem aber wohnt ihm jene Kraft inne, welche im Stande ist, ihm neue, organische Seinsbestimmungen zu verleihen. Jene Kraft, die *ratio seminalis,* ist also bereits die Möglichkeit, die Potenz zu der neuen, kommenden Form. Sie ist gewissermassen ein Anfang von ihr, aus der sie sich entwickeln kann, sofern es sich z. B. um eine bloss sensitive Seele handelt, die keine eigene Substanzialität besitzt. Ist aber, wie bei der Menschenseele, das Lebensprinzip selbst Substanz, dann kommt es von aussen hinzu [5], findet aber ein durch jene Kräfte der *ratio seminalis* bereits in seiner Art lebendiges und hochorganisiertes Substrat vor, das nun durch ihre Einwirkung die Kraft, selbständig zu leben, erhält. Die Menschenseele entwickelt sich also nicht aus der *ratio seminalis*. Es gibt aber in den anfänglichen Bildungsstufen des Menschenleibes die *ratio seminalis* des lebendigen und irgendwieweit organisierten menschlichen Körpers [6]. Deshalb darf man nicht sagen, es gäbe also eine *ratio seminalis* wenigstens für die *anima sensitiva* des

---

[1]) II. 18. 2. 3. — [2]) II. 15. 1. 1. ad 4.

[3]) II. 15. 1. 1. ad 6. — [4]) *De uno esse ad aliud.*

[5]) II, 15. 1. 1. c.

[6]) II, 8. 1. 2. 1. f. 1 u. 2; II. 18. 1. 2. op. 4; IV. 44. 1, 22. ad 4.

Menschen. Denn da es ja keine solche gibt, kann es auch keine Kraft geben, die darauf hingeordnet wäre, sie hervorzubringen[1]).

Alles dies hat uns nun dazu in den Stand gesetzt, den Begriff, welchen Bonaventura für seine Person und abgesehen von der historischen Ueberlieferung sich von den *rationes seminales* macht, auf das Genaueste, und zwar zunächst für den Bereich des Fortpflanzungsvorganges, zu bestimmen. In der materiellen Masse[2]) des im Verlaufe dieses Vorganges zunächst als Samen auftretenden Stoffteilchens befindet sich eine gewisse Kraft[3]) oder Aktionsmöglichkeit[4]). Durch dieselbe entwickelt sich unter Hinzunahme neuen Stoffes jene Masse zu immer vollkommeneren Seinsbestimmungen, wie sich die Rose allmählich aus ihrer Knospe entwickelt. Jene Kraft aber, welche man sich nicht als ein Ding vorstellen darf, ist gewissermassen die Hauptsache, der innere Sinn des Samens, und wird darum *ratio seminalis* genannt. Sie schliesst der Möglichkeit nach bereits die Form in sich, welche sich dann unter gewissen Bedingungen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt.

2. Das Problem des Werdens überhaupt: abzulehnende Auffassungen. Noch eine zweite Gedankenreihe führte Bonaventura auf den Begriff der Keimkräfte und wirkte bestimmend auf denselben ein. Dieselbe ergab sich aus der Beobachtung, dass in der Natur ein beständig wechselndes Werden und Vergehen herrsche, welches ursächlich mit einander verknüpft sei. Man müsse also annehmen, dass der eine Teil der Natur auf das Sein des anderen irgend welche Wirkungen auszuüben imstande sei. Ein besonderer Fall jener Wirkungen sind eben die oben besprochenen Zeugungsvorgänge. Es wird also hier dieselbe Untersuchung auf einer breiteren Grundlage wiederholt. Wir sehen also, dass nicht nur im organischen, sondern auch im anorganischen Naturverlauf beständig neue Seinsbestimmungen, Formen genannt, entstehen und vergehen[5]). Es ist nun ganz sicher, dass Gott weder durch einen neuen Schöpfungsakt, noch sonst irgendwie unmittelbar in den Naturverlauf eingreift. Die Natur aber kann keinerlei Ding, auch keine Bestimmung des Seins selbständig, d. h. nachdem vorher nichts vorhanden gewesen wäre, hervorbringen[6]). So erhebt sich die Frage, woher die neuen Seinsbestimmungen ihren Ursprung haben, die wir

[1]) II, 31. 1. 1. f. 1. — [2]) *Quantum molis.*
[3]) *Quantum virtutis.* — [4]) *Potentia activa.* II, 15. 1. 1. c.
[5]) II. 7. II, 2. 1. f. 1—3. — [6]) Vgl. oben.

unter dem Einfluss des Wirkens der Natur sich täglich neu ergeben sehen. Sie ist ganz verschieden beantwortet worden. Die einen haben behauptet, dass sämtliche Formen vollendet, aber verborgen in der Natur vorhanden wären. Sie würden alsdann in strenger Gesetzmässigkeit abwechselnd sichtbar. Sie machen damit die Vorgänge der Welt zu einem metaphysischen Schein, welcher zu den ärgsten Schlussfolgerungen herausfordert. Sie denken sich zugleich jene Formen durchaus zu wirklichen Dingen verkörpert; sonst könnten sie nicht so irgendwie verborgen in der Natur existieren. Damit verdecken sie geschickt die grossen naturphilosophischen Schwierigkeiten, die ihre Anschauung mit sich bringt. Bonaventura aber lässt sich dadurch nicht täuschen. Er deckt jene Schwierigkeiten auf. Viele jener Formen, wendet er ein, seien an sich gegensätzlicher Natur. Wie also könnten sie zu gleicher Zeit in demselben Substrat vorhanden sein[1]. Das würde ein Widerspruch sein zu anderen metaphysischen Grundsätzen, die durchaus feststehen. Diese Art also, der Natur die Hervorbringung neuer Formen zu ermöglichen, ohne ihr doch Schöpferkraft zuzuschreiben, sei nicht angängig. Darum glaubten andere, dass die Natur an sich überhaupt ungenügend sei, aus ihren Kräften jene Vorgänge zu erklären. Vielmehr seien alle jene Formenveränderungen unmittelbar von Gott selbst hervorgebracht. Dadurch wird jedoch, ganz abgesehen davon, dass Bonaventura von nachträglichem unmittelbaren Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturvorgänge nichts wissen will, alle geschöpfliche Kausalität zerstört, und es bliebe ganz wie bei der ersten Erklärung nur noch ein scheinbares Werden und Vergehen in der Welt[2]. Somit beeilten sich andere, der Natur die Kräfte wieder zurückzugeben, die man ihr hatte absprechen wollen. Man lehrte, die Materie sei zunächst imstande, die Formen in sich aufzunehmen[3]. Die Form aber multipliziere sich in ihr, wenn sie ihr angenähert werde, in einer geheimnisvollen Weise[4], die man durch einige Beispiele und Vergleiche glaubhafter zu machen suchte. Es wirkten dazu noch von aussen her die Kräfte der Natur mit, welche Augustinus *rationes seminales* genannt hätte. Bonaventura wendet dagegen ein, dass er sich diese Vervielfältigung der Formen nicht

---

[1]) II, 7. II, 2. l. c. Man sieht wieder, für Bonaventura ist die Form die Seinsbestimmung selbst, nicht ein Etwas, das sie irgendwie bewirkt.

[2]) II, 7. II, 2. l. c. — [3]) Vgl. oben.

[4]) II, 7. II, 2. l. c.

anzunehmen getraue[1]). Sie sei wohl doch nichts anderes als eine Hervorbringung neuer Formen, von denen vorher gar nichts dagewesen sei, und das gehe eben über die Kräfte der Natur hinaus[2]). Das dafür angeführte Beispiel der sich selbst vermehrenden Flamme besage so wenig, als das Bild von der Verdoppelung eines Gegenstandes durch sein Spiegelbild[3]). Ebenso unbrauchbar seien die Beispiele von den sich selbst vermehrenden geometrischen Punkten und logischen Spezies[4]). Wir würden heute dafür sagen, sowie jene ersten Beispiele auf einer ungenauen Beobachtung der Naturvorgänge beruhten, so handle es sich bei den letzteren nicht um wirkliche, sondern um Gedankendinge. Sicherlich, sagt Bonaventura selbst, habe schon Hugo von St. Viktor eine solche Selbstvermehrung der Formen nur unter dem schöpferischen Eingriff der göttlichen Macht für möglich gehalten[5]). Diese wolle ja aber eben die vorgetragene Anschauung für den gewöhnlichen Naturverlauf unnötig machen. Sie wolle vielmehr der Natur selbst die Kausalität belassen, welche ihr das Zeugnis unserer Sinne zuschreibt.

3. Die Wirkungsart der Natur nach Bonaventura und seine Folgerungen daraus für die *rationes seminales*. Man muss also einen anderen Weg einschlagen, um zum Ziele zu kommen. Bonaventura tut dies, indem er zunächst einmal feststellt, welche Wirkungsart überhaupt der Natur möglich und angemessen ist. Er vergleicht, um dies zu tun, die Art, in welcher die Natur eine Wirkung hervorbringt, mit jener Art, in welcher sich die von Gott oder von den Menschen hervorgebrachten Wirkungen vollziehen; denn diese sind die anderen beiden Faktoren, welche Veränderungen in der Natur hervorbringen. Gott der Schöpfer, findet er dabei, bewirke jene Veränderungen ganz von innen heraus, eben, indem er das Sein selber mitteile oder erhalte, die Bewegung gebe oder andauern lasse. Die Menschen können dagegen, sofern sie wirklich selbst wirken wollen und nicht etwa nur Naturkräfte wirken lassen wollen, dem vorliegenden natürlichen Sein sich lediglich von aussen nähern und ihm akzidentelle Bestimmungen mitteilen. Er nennt diese menschliche Betätigung, um sie gegen die blosse Benützung der Naturkräfte abzugrenzen, mit dem allgemeinen Worte Kunst. Die

[1]) II, 15. 1. 1. c. op. 1. — [2]) II, 7. II, 2. 2. c.; II, 8. I, 2. l. c.
[3]) II, 10. 2. 1. ad 4. — [4]) II, 15. 1. 1. ad 5.
[5]) II, 30. 3. 1. f. 4. Hugo von St. Victor, *De sacramentis* I 37.

Natur aber stehe mit ihrer kausalen Tätigkeit in der Mitte zwischen jenen beiden Wirkungsweisen des Schöpfers und der Kunst. Wenn sie eine Seinsbestimmung mitteilt, so tritt ihre Wirkung teils von aussen an das entstehende Ding heran, teils geht sie wirklich in dasselbe ein. Sie findet etwas vor, was sie bewegt, dieses Bewegte aber geht dann innerlich ein in die neue Seinsbestimmung, d. h. diese letztere entwickelt sich aus ihm. Das drückt Bonaventura so aus, dass er sagt, Gott bewege nur von innen, die Kunst nur von aussen, die Natur jedoch von innen und aussen zugleich [1]). An einer anderen Stelle ergibt sich ihm das gleiche Resultat der Untersuchung in einer etwas verschiedenartigen Beleuchtung. Gott, sagt er daselbst, wirke so, dass aus dem Nichts etwas wird [2]). Die Natur verwirkliche einen Seinszustand, der seinen Vorbedingungen nach gegeben sei [3]). Die Kunst aber ändere den einen tatsächlichen Seinszustand zu einem anderen [4]) um [5]).

Wenn man nun die Herbeiführung neuer Formen oder Seinsbestimmungen dem Zeugnisse unserer Sinne gemäss dem Wirken der Natur zuschreiben wolle, zugleich auch deshalb, um nicht beständige unmittelbare Eingriffe Gottes in den Naturverlauf annehmen zu müssen, so müsse man dabei eben festhalten, dass die Natur teils von aussen, teils von innen wirke, dass sie natürliche Vorbedingungen vorfinden müsse, aus denen sich jene neuen Seinsbestimmungen zwanglos ergeben. Somit habe man also anzunehmen, dass alle natürlicherweise möglichen Seinsbestimmungen jenes körperlichen Urstoffes der Anlage nach bereits in ihm vorhanden seien. Es genüge aber dafür nicht die rein passive Anlage der ersten Materie, zu irgend welchem Sein gestaltet zu werden, sondern es ist eine positive Anlage zu gerade diesem Sein erforderlich. Denn sonst würde eben doch jene neue Seinsbestimmung in sich gefasst aus dem Nichts entstehen, die Natur würde also eine Wirkung aus dem Nichts hervorbringen und ganz von innen hervorgebracht haben, wie es nur Gott möglich ist. Ebensowenig kann jene Ansicht genügen, dass alle Formen schon perfekt in der Materie vorhanden wären, welche dann durch die Kräfte der Natur in gesetzmässigem Wechsel zur Erscheinung träten. Dann wäre die Wirksamkeit der Natur herabgewürdigt und auf eine Stufe mit der des Menschen gestellt, welcher auch fertige Seinsbestimmungen mit einander abwechseln lässt, ohne sie selber wirklich hervorbringen zu

[1]) II, 7. dub. III. — [2]) *Ex nihilo.* — [3]) *Ex potentia in actum.*
[4]) Ab *actu in alium.* — [5]) II, 7. II, 2. 2. c.

können. Es muss also in dem Stoffe etwas Positives, aber noch Unvollendetes angenommen werden, woraus sich durch die Wirkung der Natur vollendete neue Seinsbestimmungen entwickeln können.

Damit scheinen ihm die Ansichten sowohl des Aristoteles als auch des Augustinus übereinzustimmen. Die Formen müssen als gewisse Realitäten schon in dem Stoffe sein, sodass im Naturverlauf keine neuen Realitäten[1]) ins Dasein zu treten brauchen[2]). Denn diese würden schöpferische Eingriffe Gottes erforderlich erscheinen lassen. Jene Realitäten aber müssen selbst noch unvollständig und entwickelungsbedürftig sein. Denn sonst würde wiederum für die Wirksamkeit der Natur kein Raum bleiben.

4. Das Wesen der *rationes seminales*. Welcher Art sind nun diese noch unvollkommenen Realitäten neuer Seinsbestimmungen? Man könnte versucht sein, sich dieselben nach Art der *qualitates occultae* als geheimnisvoll unvollkommene und niemals vorzeigbare Dinge metaphysischer Art vorzustellen. Dieselben entwickelten sich dann zu den ebenso geheimnisvollen und unerfassbaren vollendeten metaphysischen Dingen der Formen. Bonaventura streift in seiner Ausdrucksweise nur noch leise an diese Vorstellung seines Lehrers Alexander von Hales an, wo er die *ratio seminalis* einer Knospe vergleicht, aus der sich als ihre Blüte die Form entwickelt[3]). Er geht vielmehr darauf aus, die Begriffsbestimmungen der *ratio seminalis*, welche schon bei Alexander von Hales entsprechend sind, weiter zu entwickeln. Das führt ihn dann dazu, darauf zu verzichten, sie als wirkliche Dinge zu denken. Er ist genötigt, davon abzusehen, weil er es eben schon vorher bei Materie und Form getan hat. Jene hypostasierte erste Materie allein wäre imstande, da sie selber ein so dunkles und unangreifbares Ding ist, derartige metaphysische Samenkörner in sich aufzunehmen. Da nun für Bonaventura die erste Materie — abgesehen von jenem Gedankending der reinen Seinsmöglichkeit — ganz wie dem Aristoteles in der praktischen d. h. naturphilosophischen Verwendung immer schon ein irgendwie bestimmter Stoff ist, der noch weitere Seinsbestimmungen erhalten kann[4]), da ihm die Formen keine etwelchen Dinge, sondern eben substanziales Sein in dieser oder jener Gestalt sind: wie hätte

[1]) Die Menschenseele natürlich ausgenommen.

[2]) II. 7. II, 2. 1. c. — [3]) Vgl. auch II. 18. 1. 3. f. 2; IV. 43. 1. 4.

[4]) *Met.* V. 4. 1015 a 7—11: *Met.* IX. 7. 1049 a 24—27; vgl. auch Baeumker, Das Problem d. Mat. in der griech. Philosophie 258 Anm. 1.

er sich die *rationes seminales* irgendwie als wirkliche Dinge vorstellen können? Wie könnten da in dem so oder so bestimmten Sein irgendwelche unvollkommene Entitäten stecken, die sich noch dazu später zu substanzialen Seinsbestimmungen entwickeln sollten? Davon finden wir also bei Bonaventura kein Wort. Vielmehr weisen ihm seine Untersuchungen über die Zeugungsphysiologie den Weg zu einer ganz anderen Auffassung der *rationes seminales* und damit zu einem erheblichen Fortschritte. Er hatte, wie oben absichtlich ausführlich auseinandergesetzt worden ist, in den Anfangsstadien der Organismen eine dem Stoffe annexe und immanente wohlgeordnete Kraft entdeckt, aus welcher sich das vollständige Lebensprinzip entwickelt, oder welche dasselbe vorbereitet. Diese Kraft hatte er *ratio seminalis* genannt. Er findet nun, dass Augustinus alle in der Natur wirksamen Kräfte aktiver und passiver Art mit diesem selben Namen belegt[1]). Also muss er damit haben andeuten wollen, dass Kräfte es sind, welche neue Seinsbestimmungen hervorrufen, und dass solche Kräfte wohlgeordnet in der Natur vorhanden sind. Nun ist er aber auf der Suche nach etwas in der Natur, das selbst als eine positive Realität vorhanden ist, aber erst im Verlauf einer Entwickelung zu neuer Seinsbestimmung führe. So tat er denn den entscheidenden Schritt: die *rationes seminales* sind nicht irgendwelche metaphysische Samenkörner, sie sind überhaupt nicht Dinge, etwa Teile der neuen Formen, ein Etwas, woraus sie werden; das müsse man ja schon deshalb ablehnen, weil sich dann sofort die zweite Frage erhebe, woraus denn wieder dieses Etwas formiert sei, und des Fragens somit kein Ende käme[2]). Sie sind aber auch nicht irreal oder der Stoff selber. Sie sind vielmehr eine Disposition zu neuen Seinsbestimmungen an dem Stoffe. Sie sind eben Wirkungsmöglichkeiten desselben[3]), d. h. Kräfte an dem Stoffe, welche, in Tätigkeit gesetzt, imstande sind, in gesetzmässiger Weise neue Seinsbestimmungen in demselben zu verwirklichen[4]). Die *rationes seminales* sind die gebundenen Kräfte der Natur, die in ihrer Entfaltung das Sein wechselnd bestimmen.

Somit ist der Begriff der *rationes seminales* klar bestimmt. Sie sind dem Stoffe innewohnende sinnreiche Kräfte, welche wohlgeordnete Seinsbestimmungen in ihm hervorzubringen imstande sind.

---

[1]) Das bezeugt auch Thomas *S. Th.* I, 151. a 2.

[2]) II, 18. 1. 3. c. — [3]) *Potentiae activae; vis activa* II, 18. 1. 3. ad 4.

[4]) I, 48. 1. 1. op. 4; II, 1. I, 1. 1. f. 6; II, 7. II. dub. IV.

Die *ratio seminalis* im allgemeinen ist also eine wohlgeordnete Kraft[1]), welche zur Zeit gebunden im Stoffe ruht. Wird sie gelöst, so führt sie ihn zu irgendwelcher Seinsbestimmung hin, und ist darum selbst schon ein Anfang der neuen Form[2]), das beginnende Sein dieser neuen Seinsbestimmung[3]). Was also von der neuen Seinsbestimmung, noch bevor sie selber existiert[4]), der Anlage nach im Stoffe vorhanden ist[5]), kann man selbst schon in gewissem Sinne eine Form nennen[6]), freilich ist es erst eine Seinsmöglichkeit jener Bestimmung, und darum eine unvollständige Form[7]). Es ist aber eine reale Seinsmöglichkeit, denn es sind, wenn auch in gebundenem Zustande, jene Wirkungsmöglichkeiten[8]) des Stoffes real vorhanden, welche die betreffende Seinsbestimmung herbeiführen können. Das Wesen der neuen Form ist also in jenem Stoffe schon in gewisser Weise verborgen angelegt[9]). Aus dieser Anlage kann dieselbe früher oder später aktuell entstehen[10]). Dabei kann sich diese neue Seinsbestimmung ihrem wirklichen Sein bereits näher oder ferner befinden[11]). Sofern sich dann jene gebundene Kraft in Tätigkeit setzt, gewinnt die neue Seinsbestimmuug immer mehr an Verwirklichung, wächst oder fliesst ihrer Vollendung entgegen[12]), wie die Rosenknospe der Blüte, und so wird die Form aus der realen Anlage zu wirklicher Seinsbestimmung[13]).

5. Bonaventuras Lösung des Problems des Werdens. Damit scheinen nun wirklich alle jene Schwierigkeiten gelöst zu sein, welche sich einer befriedigenden Erklärung der natürlichen Kausalität in der Natur entgegenstellen wollten. Die Natur hat ihre wahre Kausalität behalten: sie bewirkt tatsächlich, dass das Sein neue Bestimmungen erhält. Und doch hat man dabei der Natur keine unmögliche Schöpferkraft zugeschoben[14]). Sie wirkt in gegebenen Kräften, in denen die Wirkung bereits der Anlage nach enthalten ist. Dieses Gegebene ist ferner ein Andersartiges und

[1]) II, 18. 1. 3. op. 3 u. 4. f. 4; II, 30. 3. 1. c.
[2]) Petr. a. Tarant. II, 18. qu. 1. a. 3.
[3]) II, 18. 1. 2. op. 2; vgl. August., *De Gen. ad lit.* VI. c. 11 n. 18.
[4]) II, 18. 1. 3. f. 1. — [5]) II, 18. 1. 3. f. 5.
[6]) II, 18. 1. 3. init.; II, 30. 3. 1. ad 5. — [7]) II, 18. 1. 3. c.
[8]) *Potentiae activae.* — [9]) II, 7. dub. III u. IV; II, 15. 1. 1. ad 4.
[10]) II, 18. 1. 3. ad 4. — [11]) II, 13. 2. 3. ad 3.
[12]) II, 15. 1. 1. c. — [13]) II, 7. II, 2. 2. c.
[14]) II, 7. II, 2. 1. op. sol. 6.

Erstes, was auf den ersten Blick keiner ferneren Erklärung zu bedürfen scheint. Jene Kräfte werden nämlich als der Natur ursprünglich eigen angenommen. Man hat also nicht eine Scheinerklärung gegeben, die eine Kette supplementärer Erklärungen nach sich zöge, die kein Ende nimmt. Man lässt zudem auch die Natur dabei ganz ihrer Eigenart entsprechend wirken. Aus der Anlage führt sie zum Sein hin. Ihre Wirkungsweise ist in Beziehung auf die Naturkräfte eine von aussen anregende, inbezug auf die sich aus den Kräften ergebenden Seinsbestimmungen eine innerlich in sie eingehende. Nähern sich einander zwei zur Verbindung geeignete Dinge, so ergreifen ihre Kräfte einander, werden dadurch frei und geben dem entstehenden neuen Dinge seine neue Seinsbestimmung. Die Eduzierung neuer Formen ist also nichts Unerklärliches. Ebenso erklärt sich dann sehr einfach ihr Verschwinden. Löst sich eben jene Verbindung, so treten jene Kräfte der Komponenten wieder in ihren gebundenen Zustand zurück, und damit verschwindet jene Seinsbestimmung, die sie in ihrem gegenseitigen Ergreifen hervorgebracht hatten. Darum vergeht aber jene Seinsbestimmung nicht in das Nichts, sondern sie tritt in die Anlage zurück, aus welcher sie sich entwickelt hatte.

6. Die Beziehungen der *rationes seminales* zu den Universalien und göttlichen Ideen. Dass sich Bonaventura inbezug auf die *rationes seminales* von der scholastischen Art, Begriffe als Dinge zu fassen, freigemacht hat, ist ihm besonders anzurechnen, weil die scholastische Ideenlehre ihn sehr leicht dabei hätte festhalten können. Die *rationes seminales* hatten nämlich von jeher Beziehungen zu den Ideen der Dinge. So glaubte man u. a. zur Zeit Bonaventuras selbst, dass die *rationes seminales* die göttlichen Ideen von den Dingen seien, welche in ihnen einigermassen verkörpert wären und in der Natur verborgen lägen. Im kreatürlichen Werden wirkten sie sich alsdann zu den vollendeten Seinsbestimmungen aus. Hätte man sie dabei eben nicht als Dinge gedacht, so wäre wohl etwas im Sinne Bonaventuras darunter zu verstehen. In der gesetzmässigen Anordnung und Abwägung der Kräfte der Natur liegen ja tatsächlich die Ideen der Seinsbestimmungen, welche zur Vollendung kommen sollen, wie in Keimen verborgen. Die göttlichen Ideen von den Dingen jedoch selbst als irgendwelche Dinge zu denken und alsdann mit den *rationes seminales* in Eins zu setzen, dagegen wendet sich Bonaventura mit einschneidender

Kritik. Zunächst sind ihm die losgelösten Ideen der Dinge überhaupt, um mit Aristoteles zu reden[1], entweder gar keine Dinge oder höchstens abstrakte Gedankendinge[2]. Es habe sich also mit ihnen wohl der Logiker oder Metaphysiker zu beschäftigen; mit nichten aber gehörten sie in das Gebiet der Naturphilosophie[3]. Nehmen wir aber wirklich einmal an, die Universalien lägen als etwelche metaphysische Samenkerne in der Natur verborgen, so könnten sie doch entweder keine Universalien oder nicht die *rationes seminales* im Sinne des heiligen Bonaventura sein. Das Universale nämlich muss schon die ganze Sache, deren Idee es ist, seinem ganzen Artcharakter nach enthalten[4]. Das aber ist bei der *ratio seminalis* unmöglich, welche ja erst die reale Anlage zu der Form der betreffenden Art ist. Denn wäre sie schon die vollständige Form dieser Art, so wäre ja nicht abzusehen, warum sie sich nicht sofort ganz und gar auswirke[5], da sie ja doch schon perfekt im Stoffe vorhanden sei. Es ist dies also nur eine verschleierte Rückkehr zu jener Ansicht, welche bereits weiter oben als unmöglich fallen gelassen wurde, dass die Formen aller Dinge allzeit vollständig im Stoffe vorhanden seien. Mit anderen Worten, das Universale ist zu viel für die *ratio seminalis*. Es ist die ganze Form, während die *ratio seminalis* nur eine Anlage dazu sein kann. Es ist aber auch zu wenig, um mit ihr in eins gesetzt werden zu können. Denn das Universale ist nur eine Form. Eine solche aber kann nicht irgendwie in Bewegung gesetzt werden. Die *ratio seminalis* aber kann das; sie ist ja eine Wirkungsmöglichkeit[6]. Darum kann sie keine blosse Form sein, sondern muss schon irgendwie mit dem Stoffe wesentlich — nicht bloss innewohnend — verbunden gedacht werden[7]. Ausserdem führe diese ganze Hypothese zu allen jenen schon oben abgelehnten Absurditäten des extremen Realismus[8]. Man müsse dann in dem Stoffe auch nach den *rationes seminales* der Gattungen und nicht nur der Arten suchen. Ja, es sei dann eine *ratio seminalis* für die blosse Quantität, d. h. für das Körpersein, auch für die Qualität, d. h. für das Irgendeinkörpersein, und vieles andere ganz Undenkbare anzunehmen. Freilich sei nicht zu leugnen, dass die *rationes seminales*, wie sie Bonaventura auffasste, in gewissem Sinne[9] ein Universale genannt werden dürften. Es sei

[1] *De An.* I, c. 1. 402 b 7—9. [2] II, 18. 1. 3. f. 1. — [3] II, 18. 1. 3. c. [4] II, 18. 1. 3. f. 3. — [5] II, 18. 1. 3. f. 5. u. 6. — [6] *Potentia activa* s. vis. [7] II, 18. 1. 3. f. 4. — [8] II, 18. 1. 3. f. 5 u. 6. — [9] *Radicative.*

nämlich wie beim Universale so auch bei ihr möglich, dass sie zu verschiedenen Dingen werde[1]. Dasselbe Spiel der Kräfte nämlich könne in seiner fortschreitenden Komplizierung nacheinander verschiedene Seinsbestimmungen hervorrufen. Dieselben seien also dann der Art nach verschieden und gingen dennoch aus Kräften hervor, welche ursprünglich in einfacher Form zusammengefasst dieselben waren. Somit gäbe es eine einzige *ratio seminalis* für der Art nach verschiedene Seinsbestimmungen[2]. Es könne eben eine Kräftekombination einmal unmittelbar diese bestimmte Seinsdifferenzierung hervorbringen[3], in ihrer weiteren Entwickelung aber jene andere[4]; davon wird noch zu reden sein.. Selbst wenn man eine Kräftekombination so genau bestimmen und umschreiben wollte, dass sie nur für die Hervorbringung einer einzigen Seinsbestimmung in Frage kommen sollte, so könnte auch diese *ratio seminalis* noch in gewissem Sinne ein Universale genannt werden. Es können nämlich jetzt und dann und noch ein andermal individuell verschiedene Dinge derselben Art aus ihr entstehen. Denn wenn die Dinge, die zu verschiedenen Zeiten aus derselben Kräftekombination entstehen, auch der Art und Gattung nach dieselben seien, so müssen sie dennoch notwendig jedesmal individuell verschieden ausfallen, weil von der bewirkenden Ursache, welche im gegebenen Falle das ruhende Spiel der Kräfte in Bewegung setzt, jedesmal etwas in das Resultat jener Kräfte bestimmend einfliesse[5]. Bonaventura hat auf diese Weise seine *rationes seminales* von dem unmittelbaren Zusammenhange mit den göttlichen Ideen und Universalien befreit und damit eine Quelle verstopft, aus welcher sehr leicht von neuem ihre Hypostasierung sich hätte ergeben können. Er gesteht selbst, dass ihm diese Loslösung eine rechte Mühe bereitet hat[6], weil sich bei Augustinus immer noch Reste der alten Verbindung zwischen den beiden Begriffen vorfinden[7]. Wenigstens geht auch in diesem Punkte, wie in manchem anderen, die Terminologie des Augustinus durcheinander. Diese hat darum Bonaventura streng zu ordnen gesucht. Die göttliche Idee selbst nennt er Idealform[8], die sie verwirklichende Seinsbestimmung in der Welt natürliche Form[9]. Die auf Verwirklichung einer Form hingeordnete Tätigkeit wird in Gott geregelt durch die

[1]) II, 18. 1. 3. c. — [2]) II. 15. 1. 1. ad 4. — [3]) *Ratio seminalis propinqua.*
[4]) *R. s. remota.* — [5]) IV, 43. 1. 1. c.
[6]) II, 18. 1. 2. c. — [7]) *De Gen. ad lit.* V. u. VI.
[8]) *Forma idealis.* — [9]) *Forma naturalis.*

ratio causalis, was natürlich ein durchaus theologischer und abstrakter Begriff ist, der einer näheren Erörterung hier nicht bedarf. In der Natur aber wird jene Tätigkeit, welche auf Erzielung einer neuen Seinsbestimmung ausgeht, geregelt durch die *ratio seminalis*. Augustinus aber hatte alle jene Ausdrücke durcheinander gebraucht.

7. Die drei Eduktionsprinzipien der *rationes seminales*. Es erübrigt nun noch, etwas Ausführliches und Zusammenhängendes darüber zu sagen, in welcher Weise sich Bonaventura die Hervorbringung neuer Seinsbestimmungen denkt, die sich aus den *rationes seminales* entwickeln sollen[1]. Welchen Anstoss müssen jene Kräfte erhalten, um sich in Tätigkeit zu setzen und so jene neue Seinsbestimmung hervorzubringen? Bonaventura ist auch dieser Frage, wie so vielen anderen wichtigen Dingen, nicht in einer einheitlichen Untersuchung näher getreten. Vielmehr versucht er es gelegentlich und darum natürlich, wie es der jeweilige Zusammenhang erheischte, von verschiedenen Seiten aus, dieselbe ihrer Lösung näherzuführen. Es zeugt dabei von der Geschlossenheit, welche seine Gedankenreihen in seinem eigenen Geiste hatten, dass diese verschiedenartigen Ansätze, welche sich manchmal auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, sich bei sorgfältiger Vergleichung meistens zum wohlgeordneten Ganzen zusammenfügen. Es ist da zunächst der Gedanke vollständig auszuschliessen, als hätten die *rationes seminales* eine irgendwelche Selbstentwickelung. Gebundene Kräfte, was sie sind, bedürfen vielmehr immer eines Anstosses, um gelöst zu werden und in Tätigkeit zu treten. Wenn es darum auch heisst, die Natur wirke gemäss den *rationes seminales*[2]), oder sie bringe durch die ihr innewohnenden Kräfte neue Seinsbestimmungen hervor[3]), so wird zwar der eduzierende Anstoss nicht erwähnt, deshalb aber nicht für überflüssig erklärt. Vielmehr ist der oberste der drei Eduktionssätze des Bonaventura der alte aristotelische Satz, dass der Anstoss zur Hervorbringung einer Seinsbestimmung von einer anderen schon vorhandenen Seinsbestimmung, oder von mehreren ausgehen muss[4]). Die Natur hat zwar ganz im allgemeinen und überall das Bestreben, neue Seinsbestimmungen oder Formen hervorzubringen[5]). Die Tätig-

[1]) Dass Himmelskörper und geistige Substanzen hier nicht in Betracht kommen, vgl. oben.

[2]) II, 8. 1. 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5 u. 6; II, 18. 1. 3. op. 6.

[3]) II, 7. II, 2. 2. c. — [4]) II, 1. 1, 1. 1. f. 3. sq.

[5]) II, 13. 3. 1. ad 6; II, 38. 1. 2. f. 4.

keit aber, in der sie das erzielt, ist niemals eine immanente, sondern eine transeunte. Die Natur bewegt sich dabei nicht selbst; sondern eines in der Natur bewegt das andere. Eine bereits in Wirklichkeit vorhandene Seinsbestimmung bewirkt es, dass eine zweite, der Anlage nach in anderem vorhandene verwirklicht wird [1]). Die hervorbringende Form braucht dabei derjenigen, welche hervorgebracht werden soll, im allgemeinen durchaus nicht überlegen oder gleichartig zu sein. Das ist in den verschiedenen Kreisen des Seins ganz verschieden und wird durch den zweiten und dritten Eduktionssatz näher bestimmt, die noch zu besprechen sind. Eines aber ist immer erforderlich, dass nämlich die hervorbringende Seinsbestimmung nur erst der Anlage nach vorhanden ist, die hervorbringende aber schon wirklich da sei [2]). Die Eduktion neuer Formen geht also im allgemeinsten betrachtet immer von schon vorhandenen Formen aus. Darum heisst die Form nicht nur informierend [3]), soweit sie ihr eigenes Substrat innerlich bestimmt, sie wird auch formierend genannt [4]), sofern sie nach aussen hin Seinsbestimmungen verwirklicht oder verwirklichen hilft [5]). Deswegen ist es auch in einem gewissen Sinne wahr, dass die Form etwas Mitteilbares sei [6]). Man kann sagen, dass sie sich, wenn auch nicht immer in ihrer eigenen Art, nach aussen hin vervielfältigt [7]). Das geschieht aber eben nur, wenn der ihr nahegebrachte Stoff [8]) in seiner Weise dazu mitwirkt, sofern er nämlich die aktiven Kräfte zur Hervorbringung jener neuen Seinsbestimmungen enthält. Diese gebundenen Kräfte also setzt jene bewegende Form, wie schon oben gesagt wurde, in Bewegung, sodass sie in allmählicher Aktion die neue Seinsbestimmung hervorbringen. Darum könnte man auch die eduzierende Tätigkeit der Formen, wie Bonaventura an der einen Stelle bemerkt, eher eine adduktive nennen [9]). Das eigentlich bewirkende oder eduzierende Prinzip sind aber doch die *rationes seminales* selbst [10]).

Für das anorganische Seinsgebiet im besonderen gilt dann das zweite Eduktionsprinzip, welches die Eduktion der Formen näherhin zu bestimmen sucht. Es geht dahin, dass die Natur immer die höheren oder vollkommeneren Formen erstrebe [11]). Das bedeutet

[1]) II. 30. 3. 1. c. — [2]) II, 15. 1. 1. ad 4. — [3]) *Informans.* — [4]) *Formans.* [5]) II, 8. I, 2. 1. f. 1. 2. c. — [6]) I, 19. II, 1. 2. c.; II, 3. I. 2. 3. in corp. [7]) II, 37. II. dub. IV. — [8]) II, 30. 3. 1. ad 5. — [9]) II, 7. dub. III. [10]) II, 7. II, 2. 2. c. II, 8. I, 2. 2. c.; II, 18. 1. 2. op. 5. 6; II,18. 1. 3. op. 6. [11]) Vgl. oben.

also dann, dass durch gesetzmässige Zusammensetzung des Einfachen immer vollkommenere Seinsbestimmungen durch jene Kräfte hervorgerufen werden, welche in der Zusammensetzung ihrer Substrate aus ihrer Gebundenheit frei werden. Somit liegen eigentlich schon in den Kräften jener durch die erste Form[1]) bestimmten körperlichen Materie sämtliche überhaupt möglichen Formen oder Seinsbestimmungen — mit Ausnahme der substanziell geistigen — verborgen[2]). Ja selbst die Formen der Bastarde oder Naturspiele[3]) und überhaupt alle Formen, die durch eine andersartige Zusammenordnung der natürlichen Kräfte jemals hervorgebracht werden können, liegen der Anlage nach in ihnen verborgen. In diesem Sinne wird jene zuerst geformte körperliche Materie ein Abgrund genannt[4]), weil eben in ihr unendlich viele Dinge der Möglichkeit nach verborgen lägen[5]). Die erstgeformte Materie also war mit Kräften begabt, aus deren gesetzmässigem Wirken sich allmählich jene Stufenleiter anorganischer Seinsbestimmungen ergeben musste, welche in den Namen Elementar-Mischungs- und Komplexionsformen gewöhnlich hintereinander aufgeführt werden. So finden wir es z. B. ausdrücklich ausgesprochen, dass die Elementarformen in ihrem Zusammentreten die Mischformen, welche höherer Art sind, eduzieren[6]). Man muss dann natürlich, wie bereits oben erwähnt ist, inbezug auf die einzelne Seinsbestimmung nähere oder entferntere *rationes seminales* unterscheiden, wie es auch die Herausgeber tun[7]). Im allgemeinen[8]) ist jegliche Tätigkeitsmöglichkeit[9]), jede gebundene Kraft im Stoffe ein *ratio seminalis* für alle Seinsbestimmungen, die sich irgendwann einmal aus dem sich immer weiter fortentwickelnden System der Kräfte ergeben können[10]). Je nachdem dann dieses Kräftespiel einem bestimmten Resultate desselben, also einer gewissen Seinsbestimmung, näher oder ferner steht, ist es eine nähere oder fernere *ratio seminalis* für diese bestimmte Form. In der entferntesten Weise ist also in allen Dingen die *ratio seminalis* zu allen Dingen: aus allen Dingen kann alles werden, wenn nur die nötigen Umstände dafür gegeben werden. So könnte z. B. durch einen langen Naturprozess auch aus Adams Rippe der Leib der Eva werden[11]), wenn auch Gott

[1]) Vgl. oben. — [2]) II, 15. 2. 3. c. — [3]) II, 15. 2. 3. ad 5. 6.
[4]) *abyssus;* II, 13. 1. 1. f. 1. — [5]) II, 14. 1. 2. ad 6. — [6]) II, 7. II, 2. 2. ad 6.
[7]) Schol. 1. 2. zu II, 18. 1. 2. — [8]) *Large.* — [9]) *Potentia activa.*
[10]) II, 18. 1. 2. c.; II, 18. 1. 3. c. — [11]) II, 18. 1. 2. op. sol. 1.

diesen gewissermassen natürlichen Weg nicht gewählt habe, um Evas Leib zu bilden.

Das dritte Eduktionsprinzip endlich findet in dem Gebiete des organischen Seins und nur dort seine Verwendung. Es spricht aus, dass Gleiches von Gleichem eduziert wird[1]). Dabei ist aber festzuhalten, dass auch hier das Eduzierende, also hier das Lebensprinzip des zeugenden Tieres, nicht selbst das neue Lebensprinzip erzeugt, sondern wiederum nur adduzierend wirkt. Es hat die Kraft, die vorhandenen natürlichen Kräfte zu bewegen, sich in dieser bestimmten Weise auszuwirken, die ihrer eigenen Natur entspricht. Darum ist auch für Bonaventura die Konstanz der Arten nicht unmittelbar dadurch gegeben, dass die organischen Wesen von einander abstammen. Sie geht vielmehr in letzter Linie daraus hervor, dass die Naturkräfte konstant dieselben bleiben und darum immer die gleichen Seinsbestimmungen hervorrufen müssen, sobald sie in gleicher Weise zusammengeordnet wirken.[2]) Aendert sich gewissermassen zufällig die Zusammenordnung der Kräfte, so entständen Spielarten und Bastarde[3]). Würde also durch Eingreifen höherer Gesetze jene gesetzmässige Zusammenordnung der Kräfte dauernd anders gruppiert, so müsste man folgern, dass alsdann trotz des Zeugungszusammenhanges zwischen den Generationen der Lebewesen die Konstanz der Arten einer dauernden Artsabänderung weichen müsste.

Eine störende Ausnahme von dem dritten Eduktionsprinzip macht im Systeme Bonaventuras die Annahme der Urzeugung, welche ihm wie den anderen Scholastikern von Aristoteles her geblieben ist. Es könnten nämlich, wie die Erfahrung lehre, unter dem Miteinfluss der Himmelskörper, welche übrigens bei aller Formeneduktion als Mitursache eine gewisse Rolle spielen, niedere Lebewesen auch durch das Wirken anorganischer Naturkräfte aus den *rationes seminales* hervorgebracht werden[4]). Heutzutage nötigt keine Erfahrung, mit Bonaventura diese Ausnahme zu machen.

8. Die wahren Beziehungen der *rationes seminales* zum Weltschöpfer. Uebrigens hatte die Annahme jener Urzeugung bei den Scholastikern durchaus nicht den Zweck oder Er-

[1]) *simile simili educitur;* vgl. auch II, 30. 3. 1. c.
[2]) II, 32. 1. 2. ad 6. — [3]) II, 15. 2. 3. ad 5. 6.
[4]) II. 7. II. 2. 2. ad 4; II, 8. 1, 2. 1. ad 5; II, 15. 1. 1. ad 4. c.

folg. den notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und Welt zu leugnen, oder den absoluten Charakter der Welt selber zu beweisen. Vielmehr finden wir auch bei Bonaventura eingehende Untersuchungen über jenen Zusammenhang Gottes mit den Vorgängen des irdischen Werdens und Vergehens und dadurch auch mit den *rationes seminales*. Bonaventura legt sich nämlich selbstverständlich auch die Frage nach dem Ursprung jener *rationes seminales* vor. Seine Antwort ist, dass Gott diese Kräfte geschaffen und in die Natur [1]) hineingelegt hat. Es ist nun die dem System Bonaventuras entsprechende und auch ausdrücklich von ihm ausgesprochene Ansicht [2]), dass schon bei der Schöpfung selber [3]) der Stoff mit Kraft begabt worden ist. Jene erstgestaltete Materie hatte ja, wie Bonaventura ausführt, als konsubstanziales Kraftprinzip ihre verschieden dichte Lagerung in sich. [4]) Wenn also auch Bonaventura an anderen Stellen [5]) jene Kräfte, wie es scheint, durch einen eigenen Schöpfungsakt dem Stoffe eingegeben werden lässt, so kann das nur bedeuten, dass man wenigstens in Gedanken streng den Stoff von den Prinzipien seiner Tätigkeit unterscheiden kann; Bonaventura lehrt also ausdrücklich, dass auch die Kräfte, das zweite Prinzip des Ursprunges der Dinge [6]), durch Schöpfung ins Dasein getreten seien, als ein Prinzip der Tätigkeit, welches auf Verwirklichung neuer Seinsbestimmungen hingeordnet und dem Stoffe nicht akzidentell, sondern konsubstantial ist [7]).

Es ist wiederum die Urzeugung, welche ihn auch in diesem Punkte in Schwierigkeiten und Unklarheiten hineinführt, welche allerdings mehr auf theologischem Gebiete liegen, zur Beleuchtung der Sache jedoch mit Nutzen hier herangezogen werden dürften. Sie macht ihm den Zeitpunkt zweifelhaft, in welchem die *rationes seminales* von Gott dem Stoffe einerschaffen worden seien. Es ist nämlich nicht recht erfindlich, warum jene Urzeugung niederer Lebewesen nicht schon früher, sondern erst nach dem fünften Schöpfungstage eingesetzt habe, wenn nämlich schon vorher die *rationes seminales* für jene Tiere vorhanden waren. Denn die Mitwirkung der Himmelskörper war ja ebenfalls schon vor dem fünften Tage möglich. Es

---

[1]) II, 7. dub. III. — [2]) II, 12. 1. 2. ad 2; II, 15. 1. 1. ad 1. *c.*
[3]) *Concreatum.* — [4]) Vgl. oben.
[5]) II, 8. I, 2. 1. *c.*; II. 15, 1. 1. ad 4. — [6]) schol. 1. zu II, 18. 1. 2.
[7]) II, 15. 1. 1. c.

wurde ihm darum zweifelhaft, ob nicht etwa die *rationes seminales* für jene niedere Welt von Lebewesen erst am fünften Tage geschaffen worden seien [1]. Aber er merkt wohl selbst, dass diese Annahme bei seinem Begriffe der *rationes seminales* leicht zu bedeutenden Schwierigkeiten führen könnte. Denn es ist interessant zu sehen, wie er sofort hinzufügt, vielleicht seien auch jene *rationes seminales* zwar längst vorhanden gewesen, aber erst mit dem fünften Tage in Wirkungsmöglichkeit versetzt worden [2]. Er hat also versucht, die Schwierigkeit doch noch im Rahmen seines Systemes zu beseitigen. Die folgerichtige natürliche Entwickelung der Kräfte war, so meint er, vor dem fünften Tage noch nicht so weit vorgeschritten, dass sie die Urzeugung hätte ermöglichen können. Es waren nur erst *rationes seminales* im entfernteren Sinne für jene niederen Lebensprinzipien vorhanden.

Es fragt sich endlich, in welcher Art sich Bonaventura die Mitwirkung Gottes bei der Hervorrufung neuer Seinsbestimmungen denkt. Gott wird durch die Annahme gesetzmässiger Kräfte in der Natur, und sollten sie auch das ganze anorganische Gebiet aufbauen und nachher von der Urzeugung anfangend in scheinbar selbständiger Entwicklung bis zu den vollkommensten organischen Seinsbestimmungen führen, keineswegs überflüssig [3]. Von ihm stammt nicht nur der Anfang, sondern auch die beständig fortfliessende Erhaltung alles dieses geschöpflichen Seins. Im Anfang hat er geschaffen, und er bleibt auch im weiteren Verlaufe beständig tätig [4]. Somit sagt auch Bonaventura gar nichts Genaues über die Art und Weise, wie er sich die ersten Organismen entstanden denkt. Jetzt entstehen sie durch Zeugung, das weiss er [5]. Dieselbe ist eine Verwirklichung natürlicher Wirkungsmöglichkeiten der Kräfte des Stoffes, das lehrt er ebenfalls [6]. Da nun die ersten Organismen nicht von anderen gezeugt worden sein können, müssen sie auf irgend eine andere Weise aus jenen selben Kräften, welche Gott in die Natur gelegt hat, entstanden sein [7].

[1] II, 15. 1. 1. ad 3. — [2] *Ibid.*
[3] II, 7. II. 2. 1. op. sol. 1; II, 37. 1. 1; Thom., *De Pot.* q. 3. a. 7.
[4] II, 15. 1. 1. ad 1. u. f. 6.
[5] II, 15. 1. 1. c. — [6] Vgl oben. — [7] II. 15. 1. 1. c.

Die „Sinnesorgane" der Pflanzen.

Von Ludwig Esch S. J. in Valkenburg (Holland).

Bekanntlich hat die Scholastik zu allen Zeiten an dem Wesensunterschied zwischen Tier und Pflanze unerschütterlich festgehalten. So hatte sie es im Mittelalter von Aristoteles gelernt, dem sie wegen des grossen Wissensmaterials, das sie auch über naturwissenschaftliche Fragen in seinen Werken zusammengetragen und geordnet fand, ein grosses Vertrauen entgegenbrachte. Wie Aristoteles gelehrt, so sprach 2000 Jahre später Linné in seinem grossartigen Universalwerk *„Systema naturae"* in klarer, vielbewunderter Weise dieselbe Ueberzeugung deutlich aus. Und wenn auch heute statt der 500 Tiere, die Aristoteles beschrieb, 500 000 Tiere neben 200 000 Pflanzen wissenschaftlich untersucht sind, so hält doch und gerade gestützt auf die Zoologie und Botanik auch die neuere Scholastik die Ansicht, die Aristoteles und Linné aussprachen, als unzweifelhaft fest. Doch kann nicht verschwiegen werden, dass sich gerade in letzter Zeit die Stimmen mehren, welche, sich berufend auf die Ergebnisse der neueren Forschung, Zweifel und Gegengründe geltend zu machen suchen. Einer dieser Angriffe bezieht sich auf das „Sinnenleben" der Pflanzen; betrifft also gerade das, worin man hauptsächlich den Unterschied fand und findet: die Erkenntnis.

A. Es hat auch in früheren Zeiten einige gegeben, die ernsthaft behaupteten, den Pflanzen sei eine wirkliche Empfindung zuzuschreiben. Schon der hl. Augustinus[1]) fand sich veranlasst, in nicht misszuverstehender Weise zu diesem *„error sacrilegus"*, wie er sagt, Stellung zu nehmen, und er verwirft aus Herzensgrund diese „impietas rusticana plane magisque lignea, quam sunt ipsae arbores, quibus patrocinium praebet!" — Ist dem wirklich so? In der jüngsten Zeit hat der rühmlichst bekannte Grazer Professor Dr. Haberlandt eingehend zu beweisen gesucht, bei manchen Pflanzen treffe man specifische Sinnesorgane, von gleicher Art, wie man sie bei den Tieren schon lange kennt[2]). Er veröffentlichte seine Forschungen namentlich in den letzten 5 Jahren mit dem ausgesprochenen Herzenswunsche, die sorgfältig gehütete „aristotelische Grenzmauer"

[1]) *De quantitate animae* i. 35 n. 71.

[2]) „Physiologische Pflanzenanatomie" 477 ff. — Naturwissenschaftl. Rundschau (1904) 574 ff., 585 ff. — „Sinnesorgane im Pflanzenreich" (1906) 2.

zwischen den beiden grossen Reichen organischen Lebens zu weiterem Einsturz zu bringen, um auf ihren Trümmern die Fahne einer allgemeinen Biologie aufzupflanzen. Führen wir uns zunächst die hauptsächlichsten Fakta vor, auf die Haberlandt sich stützt, und fragen wir dann, ob seine Hoffnung, die Brücke, die er zwischen Tier- und Pflanzenreich geschlagen, werde die „Belastungsprobe" bestehen, berechtigt ist. Es sind Fakta, die zum Teil schon seit Jahrhunderten bekannt, zum Teil vor einigen Jahrzehnten entdeckt, zum Teil durch Haberlandt selbst gefunden worden sind. Wir beschränken uns auf den Licht- und Tastsinn, welche beide Haberlandt bei den Pflanzen mit Sicherheit nachweisen will.

1. Der Heliotropismus und Geotropismus ist eine allgemein bekannte Erscheinung. Stellt man Blumen in ein Zimmer, so wachsen ihre Stengel nicht wie im Freien gerade aufrecht, sondern wie hilfesuchend strecken sie ihre Blattstiele dem Lichte entgegen, als wenn sie alle neugierig zum Fenster hinausschauen wollten. Denn, ist das Licht auch nicht für jedes Wachstum erforderlich, also keine generelle Lebensbedingung, wie z. B. ein gewisses Mass von Wärme, so ist es doch eine Hauptbedingung für die Entwicklung grüner Pflanzen und wirkt als Hauptfaktor auf das Wachstum und den Gesundheitszustand der Pflanzenorgane ein. Besonders zeigen viele Blätter das Bestreben, sich dem Lichte auszusetzen und zwar sich so zu den einfallenden Sonnenstrahlen einzustellen, wie es für ihre Entwicklung am besten ist: was so weit geht, dass die Blattstellung, die wir in unseren Gegenden beobachten, gerade durch diesen Heliotropismus verursacht ist. Einem Australier z. B. kommt diese Blattstellung sonderbar vor, weil in seinem Erdteil die Blätter, um nicht durch das zu starke Licht Schaden zu leiden, viel paralleler zu dem Hauptstamm stehen, und zwar zu seinem grossen Leidwesen, denn so gibt z. B. der blattreiche Eukalyptus keinen Schatten! — Die andere Erscheinung ist der Geotropismus. Dass die Stämme der Bäume und die Stengel der Kräuter aufwärts wachsen, die Wurzeln aber abwärts in den Boden eindringen, kommt uns ungemein selbstverständlich vor. Und doch ist es eine auffallende Erscheinung, dass selbst im Dunkel der Erde die Hauptwurzel, mag sie nun wie immer durch äussere Einflüsse gehemmt und gebogen werden, nach unten zu dringen sucht, während Stengel, Blütenschäfte usw. nach oben streben und, werden sie aus ihrer Lage gebracht, sich so lange wieder aufzurichten suchen, als sie noch wachstumsfähig bleiben. Man kann das vor allem bei dem Samen konstatieren. Nie tritt der fatale Fall ein, dass statt des Stieles z. B. die Wurzel ans Tageslicht kommt, und doch untersucht kein Gärtner, wo der Samen Wurzeln und wo Keimlinge treiben wird! Es liegt nun die Frage nahe, wie merkt das Blatt, dass es senkrecht zu den Sonnenstrahlen steht, wie merken Wurzeln und Stengel, dass sie sich in richtiger Lage befinden?

2. Wie auf viele naheliegende Fragen, so hat man auch auf diese lange keine Antwort gewusst. Da hat nun Haberlandt eine sehr probable

Hypothese aufgestellt. Was den Heliotropismus der Laubblätter angeht, so gelangt die Blattspreite in der Regel durch ihre eigenen Krümmungen oder durch Drehungen des Blattstieles in die geeignete Lichtstellung. Bei manchen Pflanzen ist der Blattstiel selbst gar nicht heliotropisch, dann wird er einfach von dem Blatte selbst gedreht; er gehorcht diesem, wie der Hals dem Kopf; bei anderen ist er selbst heliotropisch und besorgt selbst die grobe Einstellung, die feinere Richtung aber veranlasst die Blattspreite. In beiden Fällen ist diese also ein dirigierendes Prinzip. Damit sie aber einen zweckmässigen Befehl ihrem Träger geben kann, muss sie selbst irgend eine Art von Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen für die Richtung der einfallenden Lichtstrahlen haben. Dieses verlegt Haberlandt, dessen Gedankengang wir wiedergeben, in die obere Epidermis des Blattes also in die oberste Zellenschicht noch über dem grünen Assimilationsgewebe. Die Epidermis besteht in der Regel aus einer einzigen Lage farbloser Zellen, und diese Zellen zusammen bilden gleichsam ein ausgedehntes Fazettenauge. Jede einzelne Zelle nämlich gleicht einer Linse, denn die Aussenwand, die an die Luft grenzt, ist meistens mehr oder weniger vorgewölbt, während die gegenüberliegende Innenwand eben ist. Tatsächlich dient diese Zelle auch als Sammellinse, wie sich mit Mikroskop und Photographie nachweisen lässt. Es werden dank jener konvexen Vorwölbung die senkrecht auffallenden Strahlen so gebrochen, dass sie die Mitte der hinteren Wand am stärksten beleuchten, die Zone um die Mitte herum jedoch dunkler lassen. Ist diese Beleuchtung der hinteren Wand nun wirklich so, fallen also die Strahlen wirklich senkrecht ein, dann ist die Zelle zufrieden und bleibt im Gleichgewicht. Fallen dagegen die Strahlen nicht senkrecht ein, so wird die Mitte natürlich dunkler, die Randzone aber heller. Diese ungewohnte Beleuchtung empfindet die innere Zellwand als einen Reiz und löst, durch diesen veranlasst, eine entsprechende heliotropische Bewegung im Blattstiele aus, und zwar tut sie dies so lange, bis ihre Mitte wieder am hellsten leuchtet! — So erklärt sich leicht die merkwürdige Einstellung des Blattes zur Sonne. —

3. Ganz ähnlich ist es beim Geotropismus. Schon vor hundert Jahren wurde von Knight bewiesen, dass sowohl der positive Geotropismus der Hauptwurzel, als auch der negative des Stammes seinen Grund in dem Vermögen der Pflanze habe, die Richtung wahrzunehmen, in der die Schwerkraft wirkt, und dann die einzelnen Organe entsprechend einzustellen. Denn ersetzt man die Schwerkraft durch die Zentrifugalkraft, die ja eine analoge Wirkung hat, schaltet man so eine einseitig arbeitende Schwerwirkung aus, indem man die Pflanzen auf eine genügend schnell rotierende Scheibe bringt, so wachsen die Wurzeln nach aussen und die Stengel nach innen. Die Wurzel folgt also positiv dem Zug, der Kraft, die den Körper anzieht, während der Stamm dem Zug dieser Kraft entgegenwächst, also negativ heliotropisch ist. Wie merkt aber die Pflanze die Richtung der

Schwerkraft? Das sagt uns Haberlandts Statolithentheorie. Erinnern wir uns zum Verständnis derselben an die Otolithen des Menschen. Wir wissen immer ziemlich genau, wie unsere Körperstellung ist, ob aufrecht oder nicht, ob wir den Kopf gerade oder schief halten, ob wir das Haupt nach vorne oder hinten neigen. Ja selbst wenn wir nichts sehen oder hören, beim Schwimmen und im Dunkeln sind wir über all dieses genau unterrichtet. Das verdanken wir unserem sog. statischen Sinne, und, worauf es uns hier ankommt, zum grossen Teil verdanken wir es den sog. Otolithen oder, wie man auch sagt, den Statolithen, kleinen Körperchen im Gehörapparat, die von feinen Härchen getragen werden. Halten wir den Kopf nach der Seite oder nach vorne geneigt, so werden einige Härchen mehr gedrückt, als in der Gleichgewichtslage, dadurch werden zugehörige Nerven erregt, und so wird die jeweilige Lage des Kopfes zum Bewusstsein gebracht. Aehnlich geht es nach Haberlandt bei den Pflanzen zu. In der Wurzel z. B. finden sich, gewöhnlich in der Spitze, eine Menge von Sinneszellen für den Schwerkraftreiz zu einem Komplex vereinigt. Jede einzelne Zelle, Statocyste genannt, ist mit Plasmahäuten ausgestattet, die für Reize empfindlich sind; in der Zelle selbst befinden sich, den Statolithen des Menschen entsprechend, Stärkekörner, die freibeweglich jedem Zug der Schwerkraft folgen können, sodass sie also, in welcher Lage die Zelle auch sein mag, immer zu unterst liegen. Die Empfindlichkeit der Zellwände ist nun so eingerichtet, dass in der Gleichgewichtslage, wenn also Wurzel und Stamm senkrecht wachsen, kein Reiz empfunden wird; sobald aber Wurzel oder Stengel aus ihrer Lage kommen, fallen die Stärkekörner auf die empfindlichen Plasmawände der Sinneszellen, drücken diese, und der so ausgeübte Reiz löst eine geotropische Krümmung aus, sei es nach oben, sei es nach unten, und die Zelle beruhigt sich nicht, bis sie keinen Reiz mehr spürt, also wieder in Gleichgewichtslage ist . . .

4. Dass all das nicht bloss theoretische Vermutungen sind, ist durch eine ganze Reihe sinnreicher Beobachtungen und Experimente bestätigt worden. So fand man, um nur beim Geotropismus zu bleiben, dass die Statocysten in keinem krümmungsfähigen Organ fehlen; dagegen besitzen Stengel und Wurzeln, welche nicht geotropisch sind, wie die Haftwurzeln des Epheu, auch keine Statolithen. Pflanzen, die sonst keine Stärke ablagern, besitzen solche Organe in den Wurzelhauben. Die Blumen und Staubblätter mancher Pflanzen, die ausserordentlich geotropisch sind, besitzen ausnahmslos Statocysten, während solche in den Blütenorganen verwandter Pflanzen, die aber nicht geotropisch sind, fehlen.

Auch die Probe des Experimentes bestand diese Theorie. Wird z. B. die Wurzelspitze abgeschnitten, so kann sich die Wurzel nicht mehr geotropisch krümmen, — begreiflich! Es fehlt ihr ja das Organ dafür. Die Tätigkeit kehrt aber in einigen Tagen wieder, nachdem sich wieder bewegliche Stärke gebildet hat. — Hatten Pflanzen durch Kälte ihren Stärke-

gehalt gänzlich verloren, so waren sie im warmen Zimmer solange unfähig, die Schwerkraftrichtung „wahrzunehmen", als die Stärke sich nicht erneuert hatte.

Für den Zusammenhang des Organs und der Leistung besteht also wohl alle wünschenswerte Gewähr. Auch lässt sich nicht die Möglichkeit leugnen einer Weiterleitung des Reizes von der Sinneszelle an bis zu der Stelle, wo die Bewegung ausgelöst wird; denn es ist nachgewiesen worden, dass die einzelnen Zellen nicht völlig getrennt sind, sondern durch zarte Plasmafäden in Verbindung stehen. Wir sind darum genötigt, die Theorie selbst, solange nicht das Gegenteil bewiesen oder etwas Besseres an ihre Stelle gesetzt wird, als hinlänglich begründet anzunehmen, und man kann nicht umhin, dem Forscher, der auf einem so schwierigen Gebiete solch eingehende Aufklärungen gegeben, alle Anerkennung zu zollen.

B. Wesentlich anders aber muss unsere Stellung den Folgerungen Haberlandts gegenüber sein. Wegen der Aehnlichkeit, die ohne Zweifel zwischen der besprochenen Reizaufnahme der Pflanzen und den Sinneswahrnehmungen der Tiere besteht, glaubt er in den Sinnesfähigkeiten Pflanze und Tier auf eine Stufe stellen zu können, den Pflanzen ähnlich wie den Tieren ein Empfindungsvermögen, ja ein reichentwickeltes Sinnenleben zuschreiben zu müssen. Haberlandt macht die Bekämpfung seines auffallenden Schlusses dadurch schwerer, dass er es mitunter an der wünschenswerten Klarheit fehlen lässt, was er eigentlich unter „Sinneswahrnehmung", unter „Empfindung" der Pflanze verstanden hat; ob er die chemischen und physikalischen Prozesse allein genommen ein Sinnenleben nennt, oder aber, ob er damit Bewusstseinsvorgänge auch für die Pflanzen beweisen will.

Was ist nun zu diesen beiden Möglichkeiten zu sagen? ad 1. Sagt Haberlandt, ich nenne nun einmal die beschriebenen physiologischen Vorgänge Empfindung, so hätten wir es nur mit einer sonderbaren, missverständlichen Ausdrucksweise zu tun. Denn es versteht jedermann unter Empfindung etwas mehr als die Reizaufnahme, Weiterleitung und Auslösung einer Bewegung. Dies fasst man sozusagen als die Begleiterscheinung einer Empfindung auf; Empfindung selbst bedeutet psychisches Leben, Wahrnehmung. Das versteht auch die Psychologie darunter. Jedoch, was für uns von besonderer Bedeutung ist, angenommen, Haberlandt will eine eigene Terminologie sich schaffen, dann ist gar nicht einzusehen, warum er dann bei dieser Auffassung von Empfindung mit solcher Emphase gegen den „stolzen Turm der aristotelisch-linnéschen Grenzmauer zwischen Pflanzen- und Tierreich" ankämpft; denn diesen Turm hat er sich dann selbst in Gedanken aufgerichtet. Kein Scholastiker sagt, die Tiere hätten darum Empfindung, weil sie die erwähnten körperlichen Erscheinungen bieten, sondern, weil sie psychisch wahrnehmen können. Kein Scholastiker wird Anstand nehmen, auch den Pflanzen diese Prozesse zuzuschreiben, ohne

aber dadurch irgendwie genötigt zu sein, den Unterschied zwischen Tier und Pflanze aufzugeben und so die berühmte Genzmauer abzutragen. Mit anderen Worten: Es ist dann nur ein Wortstreit in einer nebensächlichen Sache; und bei diesem Streit hat die Scholastik den ganzen alten und modernen Sprachgebrauch durchaus für sich, während Haberlandt vereinzelt dasteht mit einer neuen Ansicht, die eigentlich nur ein neuer Terminus ist.

ad 2. Doch wenden wir uns zur anderen, wohl wahrscheinlicheren Auffassungsmöglichkeit der Behauptungen Haberlandts: Die Ausdrücke Sinneswahrnehmung, Empfindung usw. wollen nicht nur eine neue Bezeichnung einführen, sondern schreiben der Pflanze ein tatsächliches Sinnenleben, ähnlich dem der Tiere, also ein wenn auch unvollkommenes psychisches Handeln zu. Auch in dieser Fassung ist die Ansicht durchaus nicht haltbar. Zwar hat man bei den niedersten Tieren und Pflanzen Schwierigkeiten, Sinnenleben und einfache Reflextätigkeiten zu unterscheiden, aber diese einzelligen Wesen können wir ausseracht lassen, weil auch Haberlandt sich vor allem auf die höheren Pflanzen beruft. Zudem was diese Mikroorganismen angeht, so ist zu sagen: Wenn sich nachweisen lässt, dass sie ein Sinnenleben haben, so ist damit einfach entschieden, dass sie Tiere und nicht Pflanzen sind. Aber wie ist es bei den höheren Pflanzen? — Antwort: Dass die vorgeführten Sinnesorgane ein psychisches Leben supponieren oder beweisen, ist entschieden zu verneinen, und alle Erscheinungen sind als blosse Reflexe zu erklären. Dass dem so ist, kann man 1) experimentell beweisen, und 2) aus der Art und Weise folgern, wie man sonst die Naturerscheinungen erklärt. Führen wir dies einzeln durch.

1. Was verstehen wir unter Reflextätigkeiten? Es sind jene zweckmässigen Vorgänge im Organismus, die wesentlich abhängig sind von den Reizen an ganz bestimmten Stellen und allein durch diese Reize bestimmt werden. Sie beruhen also ursächlich auf der im Organismus begründeten Verbindung zwischen bestimmten Reizen und bestimmten Bewegungen, wobei nichts die Bewusstseinsschwelle zu überschreiten braucht. Also ein blosser Mechanismus ist die Hauptsache, ein psychisches Moment kommt an sich nicht in Frage. Solche Reflexe sind z. B. Niesen, Husten, Gähnen. Ist ein Reiz vorhanden in den Atmungswegen oder wo immer, dann wird die Reaktion ausgelöst, ob wir uns dessen bewusst werden oder nicht; es geschieht eben ohne unser Zutun, ja oft gegen unseren Willen. Nun ganz so ist es hier, nur dass die ausgelöste Reaktion der Pflanze nicht Husten oder Gähnen ist, sondern, dass die Sonnenstrahlen auf der Innenwand der Zelle und die Stärkekörner auf die Plasmawände einen Reiz ausüben, auf den dann unfehlbar eine mechanische heliotropische oder geotropische Bewegung folgt. Haberlandt selbst hat auffallender Weise das Verdienst, dadurch, dass er dies wenigstens für bestimmte Reize experimentell bewies, seine eigene Theorie widerlegt zu haben. Er zeigte nämlich mit Pfeffer, dass die *mimosa pudica*, die Sinnespflanze *κατ' ἐξοχήν*, gleich ob sie lebt

oder eben getötet ist, gewisse äussere Reize auf dieselbe Weise beantwortet. Einmal schaltete schon Pfeffer die Lebensfunktionen aus, indem er ein Stück eines Blattstieles chloroformierte, und er fand, dass dennoch die Pflanze einen Wundreiz auch über die unempfindlich gemachte Zone hinaus fortpflanzte. Ein andermal brühte Haberlandt selbst[1]) eine Blattstielzone ab, und siehe da, ein Wundreiz pflanzte sich auch über die so getötete Zone fort. Wir haben demnach Reizfortpflanzung ohne lebendige Protoplasten. Das aber zeigt, und man muss sich sicher wundern, dass Haberlandt nicht selbst diesen Schluss aus seinen Experimenten gezogen, dass wir es hier mit einfachen Zellenmechanismen zu tun haben, die solange funktionieren, als eben der Mechanismus intakt ist, gleich ob anderes in der Pflanze sich geändert, ob selbst die Lebensprozesse zum Stillstand gekommen sind, mit einem Wort, dass wir Reflexe haben. Von Sinneswahrnehmung und Empfindung bei Prozessen zu sprechen, die selbst im toten Organismus vor sich gehen, ist einfach undenkbar.

2. Zu demselben Resultat führt eine andere Erwägung: Bekanntlich lautet das Grundgesetz jeder vernünftigen, modernen Naturerklärung: Man muss die Erscheinungen möglichst einfach erklären. Wie wir nach diesem Gesetz den Tieren keine höheren psychischen Fähigkeiten zuschreiben dürfen, als zur Erklärung der Beobachtungstatsachen erforderlich sind, so dürfen wir auch den Pflanzen keine höheren Fähigkeiten zuerkennen, wenn die Data mit niedrigeren befriedigend erklärt werden können. Also dürfen die Erscheinungen, die Haberlandt zu Sinneswahrnehmungen stempeln möchte, keine Empfindungen usw. genannt werden, wenn die Annahme blosser Reflexe alles erklärt, und der Pflanze ist kein psychisches Leben zuzuschreiben, wenn alles mechanisch aufgefasst werden kann. Dem ist aber ohne Zweifel so! Denn wir haben nur eine Reizaufnahme an einer bestimmten Stelle, von dort pflanzt sich der Reiz unmittelbar zu einer anderen Stelle fort und löst dort notwendig eine eindeutige Reaktion aus. Man sieht in der Tat gar nicht ein, an welcher Stelle während des ganzen Vorgangs irgend ein psychisches Moment erforderlich wäre, und was ein solches dazu helfen könnte, dass der Prozess als solcher oder in Bezug auf seinen Nutzen für die Pflanze vervollkommnet werde. Für die Erklärung ist also jedes psychische Moment überflüssig, also zu verwerfen. Ja wir können noch weiter gehen. Die Annahme eines solchen würde zu ganz sonderbaren Konsequenzen führen. Niemand schreibt z. B. der elektrischen Schelle ein Sinnenleben zu, und doch müsste Haberlandt dieses konsequent tun: denn auch hier haben wir den Druckreiz am Knopf, die Weiterleitung und die eindeutige Auslösung an der Klingel. Der einzige Unterschied ist der, dass der Vorgang sich in dem einen Fall im lebenden Organismus vollzieht, in dem andern dagegen in etwas Anorganischem.

[1]) Pflanzenanatomie 484.

Rezensionen und Referate.

Naturphilosophie.

Energetische Weltanschauung. Eine kritische Studie von W. v. Schnehen. Leipzig 1907. Thomas. gr. 8°. VI und 141 S.

Der Vf. vorliegenden Werkes, der sich schon durch seine Schriften: „Der moderne Jesuskultus". 2. Aufl. 1906. „Fr. Neumann vor dem Bankerott des Christentums" 1907 einen Namen erworben, übt hier eine sehr scharfe Kritik an der energetischen Weltauffassung Ostwalds. Wir können derselben im allgemeinen beistimmen, und finden sie in manchen Punkten durchaus einschneidend. Ihr Standpunkt ist freilich insofern einseitig und unhaltbar, als sie in die Metaphysik Ed. v. Hartmanns einmündet. Er stellt es geradezu als seine Absicht hin, nicht nur

„weiteren Kreisen der Gebildeten in grossen Zügen einen allgemeinen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung und den derzeitigen Stand der in Rede stehenden Probleme zu geben" und denselben „zu helfen, sich in dem Wirrwarr durcheinanderflutender Tagesmeinungen überall ein selbständiges Urteil zu bilden", „sondern auch sie schliesslich von gewissen einseitigen und oberflächlichen Scheinlösungen philosophierender Naturforscher zu dem einen grossen Denker unseres Volkes hinzuführen, der allein von allen Neueren es verstanden hat, den ganzen ungeheueren Wissensstoff der Gegenwart geistig zu verarbeiten und die wichtigsten Ergebnisse all der vielen scheinbar so weit auseinanderlaufenden Wissenschaften zu einer einheitlichen Weltauffassung zusammenzufassen, in der zugleich auch die fruchtbaren Gedankenkeime aller früheren philosophischen Systeme aufbewahrt und enthalten sind."

Nun zu dem „Wirrwarr durcheinanderflutender Tagesmeinungen" gehört vor allem das Unbewusste und der Pessimismus Hartmanns, ja er beginnt trotz der gewaltigen Anstrengungen seiner Getreuen bereits von der Tagesordnung abgesetzt zu werden: nur kurze Zeit war er der Modephilosoph, wie ihn Wundt nennt. Die Menschheit wird nun einmal sich nicht überzeugen lassen, dass Du und ich eins seien: und wenn der Vf. die Ueberzeugung der Menschheit von der realen Unterscheidung der Dinge naiv nennt, welche zur Einheit im Pantheismus vordringen müsse, so gehört noch mehr kindliche Naivität dazu, die Menschheit vom Gegenteil überzeugen zu wollen.

Glücklicher als in der Empfehlung Hartmanns ist Sch. in der Widerlegung Ostwalds. Auf das einzelne mit dem Vf. einzugehen, ist nicht einmal nötig, der allgemeine Standpunkt Ostwalds wird von ihm bündig zurückgewiesen, als ein Widerspruch mit sich selbst dargetan:

„Wie die meisten andern Naturforscher unserer Tage, so hat auch Ostwald für die Metaphysik eine halb mitleidige, halb spöttische Geringschätzung, die in geradem Verhältnisse steht zu seiner völligen Unkenntnis von ihrem Wesen, ihren Aufgaben und ihrer Unentbehrlichkeit als Abschluss aller philosophischen Erkenntnis. Die ‚Metaphysik' ist für ihn nichts weiter, als ‚eine (vorgebliche) Wissenschaft von den Dingen, die wir nicht wissen', eine ‚metaphysische Frage' eine solche, die ‚unserer gegenwärtigen Kenntnis entzogen ist.' Das Verlangen nach einer abgeschlossenen Weltanschauung überhaupt ist eine Torheit, und das angebliche ‚metaphysische Bedürfnis' etwa auf eine Stufe zu stellen mit den Masern, die man früher auch für notwendig zur Entwickluug des Kindes hielt, jetzt aber als Folge einer Ansteckung erkannt und zu verhüten gelernt hat. — Aber da nun einmal doch kein Mensch, der über diese uns gegebene Erscheinungswelt und ihren inneren Zusammenhang nachzudenken oder m. a. W. zu philosophieren anfängt, ohne Metaphysik auskommt, mag er sie anerkennen oder nicht, so gerät auch Ostwald wider Wissen und Willen in diese angebliche ‚Wissenschaft von den Dingen, die wir nicht wissen', hinein. Und zwar geschieht das vornehmlich bei zwei Fragen, die wir hier nacheinander kurz berühren wollen: nämlich bei der Erörterung des Begriffs der Kausalität und des anderen der Substanz."

„Die Kausalität ist eine metaphysische Kategorie. Und wenn man sie im Sinne der qualitativen Energetik wesentlich als eine ‚Umwandlung' der verschiedenen Energieformen in einander betrachtet, so ist das natürlich erst recht eine metaphysische Behauptung: nämlich der Glaube an eine ganz bestimmte übersinnliche, niemals in der Erfahrung selbst schon wahrgenommene Naturerscheinung, um von der angeblichen Umwandlung der unbekannten ‚Nervenenergie' in eine angebliche ‚geistige Energie der Bewusstseinserscheinungen' gar nicht zu reden."

Die „Nervenenergie" soll nach Ostwald die eigentliche Substanz sein. Das ist aber „eine höchst seltsame Wesenheit." Sie soll eine einheitliche unveränderliche Grösse sein, und sich doch fortwährend in verschiedene Erscheinungsformen spalten, die sich in einander verwandeln:

„eine Wesenheit mit völlig unbegreiflichen, offenbar einander widersprechenden Eigenschaften. Kein Wunder; denn was ist sie im Grunde anders als die blosse von allem irgendwie bestimmten Inhalt entleerte und zu einem selbständigen Etwas aufgebauschte abstrakte Form der Tätigkeit: der von allen wirklichen Naturvorgängen abgezogene und verdinglichte Allgemeinbegriff des Arbeitsvermögens oder der naürlichen Wirksamkeit! Dabei können wir aber unmöglich stehen bleiben. Denn wir können uns nun einmal keine Tätigkeit denken, ohne ein Tätiges, das in ihr sich betätigt. Alle Versuche, uns die leere Form der Tätigkeit oder das blosse Vermögen dazu als das Letzte, Ursprüngliche aufzuschwatzen, scheitern notwendig an der Einrichtung unseres Verstandes."

So setzt Ostwald, wie alle Verächter der Metaphysik, an die Stelle einer gesunden eine unvernünftige Auffassung von den letzten Gründen des Seins.

Fulda. **C. Gutberlet.**

Psychologie.

Der Evolutionismus der Kraftideen. Von A. Fouillée. Deutsch von R. Eisler (Philos.-soziologische Bücherei Bd. VII). Leipzig 1908. Klinkhardt. gr. 8°. IX und 394 S.

Der Uebersetzer eines der Hauptwerke „des bedeutendsten Vertreters des idealistischen (oder ideal-realistischen) Evolutionismus in Frankreich" begründet sein Unternehmen mit dem Hinweis auf seine Verwandtschaft mit Wundt, also vorzüglich wegen seines Voluntarismus:

„In vieler Beziehung sind seine Lehren denen Wundts verwandt. So die Betonung des vollen Realitätscharakters des Psychischen, die Hervorhebung der Aktivität des Bewusstseins, die klare Erkenntnis des Willens als des innersten Triebwerkes alles äusseren Seelenlebens, ja alles Seins, die Einsicht, dass aller äusseren eine innere Entwickelung zugrunde liegt, in welcher psychische Kräfte zum Ausdruck kommen. Die unaufhebbare Zusammengehörigkeit des Geistigen und Materiellen im einheitlichen, konkreten Erleben, die sekundäre Natur des Mechanischen als Objektivation des seelischen Innenseins, die Auffassung des Kosmos als Verkörperung der alles gestaltenden, in allem lebendig wirksamen Psyche, kurz der ‚Psychismus' sind fundamentale Weltanschauungsbestandteile, die zwischen der alten Metaphysik und dem modernen Evolutionismus und Positivismus eine Brücke schlagen ... Jetzt, wo der Stimmen immer mehr werden, dass die Ideen Kräfte, Aktualitäten, Entwicklungsfaktoren, Willensziele sind, die aus dem Wollen und Sollen ins Sein eintreten können und so schöpferisch wirken, ... ist es an der Zeit, dass man sich in Deutschland mehr mit Fouillée beschäftigt, als es bislang der Fall gewesen" (IV).

Damit ist der Grundgedanke der Fouilléeschen Philosophie im allgemeinen gekennzeichnet. Indes müssen wir ihn doch selbst über die Bedeutung der „Kraft-Ideen" hören, weil der Ausdruck selbst rätselhaft klingt, und im Grunde sich in demselben dieselbe Zweideutigkeit verbirgt wie in der Apperzeption Wundts. Idee und Apperzeption sind Erkenntnisakte, sie werden aber unter der Hand Willenstätigkeiten. Aber auch die Erklärung, welche der Vater der Kraft-Ideen selbst gibt, ist nicht besonders leicht zu verstehen.

„Es handelt sich darum, zu wissen, ob die Vorstellung des Seienden oder Seinkönnenden oder allgemeiner das Bewusstsein oder die Reflexion die Kraft zur Modifizierung des Seienden und zur Realisierung des Möglichen besitzt. Ferner muss man, da die eigentliche Vorstellung *(représentation)* stets das Bild

eines zu Raum und Zeit, den allgemeinen Formen der Vorstellung selber, in Beziehung stehenden Gegenstandes einschliesst, wissen, ob man nicht jede Idee, die mehr oder minder verworrene Wahrnehmung einer räumlichen und zeitlichen Veränderung, einer unter dem vereinigten Einfluss unserer Anstrengung und der widerstrebenden Umgebung sich eben vollziehenden Bewegung einschliesst. Die Idee wäre dann die innere Offenbarung einer Energie und ihres Entfaltungsbeginnes, einer Macht und eines Widerstandes, einer tätigen Kraft oder einer aktuellen Bewegung. Dieses Buch stellt sich die Aufgabe, zu zeigen, dass die Offenbarung des Seienden oder Seinkönnenden oder Seinsollenden in der Tat die Modifizierung des Seienden, die Verwirklichung des Seinsollenden oder Seinkönnenden ermöglicht" (6).

Genauer werden die „Kraftideen" erklärt als „die einzige wahre Kraft".

„Denn im Mechanischen gibt es keine Kräfte, nur Bewegungen und mathematische Formeln als Ausdruck der Sukzession dieser Bewegungen. Das Wirksame, die bewirkende Kausalität, die Tätigkeit, die Kraft — das alles liegt ausserhalb der Mathematik und Logik und ist nur psychisch zu erfassen. Wenn wir also alle Bewusstseinszustände, die dem Subjekt mehr oder weniger gegeben sind und mehr oder weniger Gegenstände vorstellen, als Ideen bezeichnen, so sind wir berechtigt, sie Kraft-Ideen zu nennen, sobald wir das innere, zugleich appetitive und repräsentative Triebwerk des Mechanismus, dessen äussere Wirkungen aufzudecken vermögen. Während für die rein mechanischen Systeme die Kraft der Idee nur ein Schein ist, den im Bewusstsein der unbewusste Mechanismus des Alls einnimmt, wird für uns die Kraft der Idee das Bewusstsein der tätigen Wirklichkeit selbst sein, die strebend und wahrnehmend, also geistig ist" (8).

Die neuere Wissenschaft rühmt sich ihrer Exaktheit, ihrer empirisch konstatierbaren Sicherheit, der ausschlaggebenden Bedeutung der Tatsachen. Diese neueste wissenschaftliche Weltanschauung spricht all diesen Vorzügen des modernen Wissenschaftsbetriebs Hohn. Sie bezeichnet den Tod aller Wissenschaft, indem sie die offenkundigsten Tatsachen umstösst. Dass die Idee als solche keine Wirkung auf einen Mechanismus ausüben kann und ausübt, ist sonnenklar. Man kann allerdings von einer gewissen Tendenz der Vorstellung, sich in Bewegungen des eigenen Körpers zu entladen, sprechen, aber dies gilt nur von solchen „Ideen", die wirklich eine Bewegung einschliessen; es gibt so abstrakte Ideen, denen alle Tendenz nach Aeusserung abgeht; und selbst bei den lebhaftesten Vorstellungen der Bewegung kann diese unterdrückt werden. Man kann umgekehrt selbst die lebhafteste Bewegungsvorstellung mit dem heftigsten Triebe haben, sie bewirkt das Gewünschte doch nicht.

Was P. zum Beweise dafür anführt, widerspricht aller Erfahrung und ist logisch ganz unrichtig. Erstens ist es falsch, dass alle unsere Vorstellungen mit den Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit behaftet sind, und zweitens, wenn es der Fall ist, ist damit nicht der Begriff einer Bewegung, einer Anstrengung, eines Widerstandes verbunden.

Wäre aber auch beides zugegeben, so folgt nicht, dass in dem Wahrgenommenen, z. B. im gesehenen oder vorgestellten Steine, eine Kraftidee stecke.

Damit bezeichnen wir zugleich den Kern dieser phantastischen Dichtung: Alles Mechanische soll nur durch psychische Kraft verständlich sein, es soll keine andere Kausalität als psychische geben. Selbst die Kinder, welche ihre Puppe schlagen oder den Tisch, an den sie sich gestossen, sind nicht so albern, dass sie dieselben für lebendig hielten. Aller, auch der ausgedehntesten, vollständigsten Erfahrung widersprechen die Anhänger des Psychismus, wenn sie der toten Materie Triebe, psychische Kräfte beilegen: freilich ein anderes mal wieder ihr alle Kausalität absprechen.

Diesen Widerspruch kann man allerdings dadurch heben, dass man die materielle Welt nur für eine „Objektivation" der geistigen, also für Schein erklärt: nun damit setzen sie sich noch stärker in Gegensatz zu aller Menschen Ueberzeugung, insofern sie nicht wie die Irren ihre Halluzinationen für Wirklichkeit halten. So taumelt die exakte Wissenschaft von einem Extrem ins andere, einmal wird die Materie als das allein Wirkliche bezeichnet, dann ihr alles Sein abgesprochen, einmal von den fortgeschrittensten Vertretern der exakten Wissenschaft als reine Energie ausgegeben, dann wieder aller Energie bar bezeichnet von Forschern, die die Wissenschaftlichkeit in Erbpacht zu besitzen vorgeben. Fouillée wenigstens spricht einer anderen, „dualistischen" Auffassung alle Wissenschaftlichkeit ab: die Deklamationen und französischen Tiraden, die er für diese Behauptung vorbringt, können über die Schwäche seines Monismus nicht hinaushelfen.

„Ist nun das Element der seelischen Prozesse der elementare Strebungsprozess, so ist es, da die Welt einheitlich ist, naturgemäss, auf die physischen Bewegungen einen analogen, aber mehr rudimentären Prozess zu übertragen. Tut man dies nicht, so bleibt man bei einem unbegreiflichen Dualismus stehen. Wir machen dann, nachdem wir uns die Nebenmenschen und Tiere, unter ihnen die von einer Pflanze nicht zu unterscheidenden Polypen, assimiliert haben, plötzlich bei der Pflanze Halt und sagen: Hier beginnt eine Welt Nr. 2, die in ihren Elementen mit der Welt Nr. 1 nichts mehr gemein hat: wir ziehen einen grossen Strich, um die absolut empfindungslose und strebungslose Welt von der empfindenden und strebenden Welt zu trennen. Bei den Mineralien angekommen, beginnen wir das Verfahren aufs neue und richten eine unübersteigbare Mauer auf. Dermassen wird die Natur in getrennte Gebiete, zwischen welchen Abgründe klaffen, gesondert. Es ist dann nur zu erklären, wie aus der feurigen Masse, welche die einst glühende Erde bildete, das vegetative, dann das tierische Leben und der Mensch hat hervorgehen können. Freilich kommt uns der Jehovah zu Hülfe, indem auf sein ‚Es werde' oder durch besondere Wunder die verschiedenen Reiche der Natur und in jedem die verschiedenen Arten entstanden sein sollen. Man verlegt eben

dann das der Natur selbst verweigerte monistische Band in einen ewigen Menschen über ihr; man wollte nicht in die Natur ein wenig von seinen rudimentären Empfindungen und Strebungen projizieren, und nun projiziert man seinen entwickelten Verstand und Vernunftwillen auf einen Demiurgen oder Schöpfer. Wohl ist auch noch dies eine Induktion, aber eine verkehrte und der Psychologie, Physiologie und der Gesamtheit der Wissenschaft entgegengesetzte" (29 f.).

Dadurch, dass man die offenbaren Unterschiede in der Natur Mauern, Abgründe, Nr. 1 und Nr. 2 nennt, kann man nur bei gedankenlosen Menschen eine Wirkung erzielen. K. Heim[1]) nennt sie mit demselben Recht Scheidewände und „Kammern, in die man uns gelehrt hat, alles Gegebene unterzubringen", die niemand verrücken darf, will er nicht für verrückt gehalten werden. Dieser deutsche Denker ist aber viel konsequenter als der französische Dichter: er reisst auch die Scheidewand nieder zwischen der subjektiven und objektiven Welt, zwischen äusserer Wahrnehmung und Vorstellen, zwischen Ich und Du.

„Nur wenn wir das Ich- und Du-Verhältnis von seiner tötlichen Exklusivität erlösen und seine flüssige Oszillation zwischen Identität und gegenseitiger Unterscheidung wieder herstellen (wie es die Inder lehren), zeigt sich ein Ausweg."

Gewiss, wenn der „Dualismus" unbegreiflich ist, dann muss man zu diesen Konsequenzen fortschreiten, das Mein und Dein aufheben, die Halluzinationen mit Wahrnehmungen der Wirklichkeit, das Subjekt mit Objekt identifizieren. Allerdings halten alle vernünftigen Menschen dies für eine Verrücktheit, aber selbst damit ist der letzte monistische, allein wissenschaftliche Schritt noch nicht getan: es muss auch Sein und Nichtsein mit Hegel identifiziert werden. „mögen auch", so bemerkt Heim, „alle Professoren der traditionellen Logik über diese Todsünde gegen den Satz des Widerspruchs die Hände über dem Kopf zusammenschlagen".

Das ist konsequent und durchaus notwendige Folgerung, wenn die Einheit und nicht die Wahrheit und die Tatsachen als Massstab für die Beurteilung einer Weltanschauung angelegt werden. Die Einheit ist ein hoher Vorzug einer Erklärung, aber sie kommt erst an zweiter Stelle in Betracht: sie ist mehr ein ästhetisches als ein logisches Bedürfnis, und doch spottet J. Volkelt, einer der bedeutendsten modernen Aesthetiker und selbst auch Pantheist über die „Einheitssucht", den „Einheitsfanatismus". Ein Verstandesbedürfnis liegt in der Einheit nur insofern, als wir tatsächlich in der Welt die schönste Einheit trotz der unermesslichen Mannigfaltigkeit beobachten, und eine solche von der Wissenschaft immer noch mehr dargetan und erstrebt wird; aber dieselbe ist nur möglich durch eine ordnende Intelligenz. Dieselbe kann nicht in den Weltelementen gesucht werden, wenn man ihnen auch „rudimentäre" Triebe zuschreibt; denn wie der

[1]) Das Weltbild der Zukunft. Berlin 1904.

grosse Landsmann von Fouillée, Laplace, bemerkt, würde auch nur zur Erfassung der einheitlichen Weltformel ein eminenter Geist erforderlich sein. Und dies sollen jene rudimentären Lebewesen leisten!

Da müssten grosse Wunder geschehen, unendlich grössere, als wenn ein allmächtiger Schöpfer durch die von ihm gesetzten Naturkräfte und Naturgesetze die Weltordnung herstellt und erhält. Es ist kein Wunder, sondern eine Absurdität, dass sich rudimentäre Lebewesen zur Intelligenz des Menschen entwickeln, dass die isolierten Wesen, die noch keinen Verstand haben, sich zu einer Ordnung und Zweckmässigkeit, wie wir sie im Weltall und in den Organismen anstaunen, zusammentun usw. Die atheistische Frivolität, mit welcher Fouillée den Schöpfer behandelt, wollen wir nicht weiter charakterisieren, aber die kindische alberne Antithese, die er zwischen Gott und seinen Heinzelmännchen anstellt, verdient doch beleuchtet zu werden. Die Theisten sollen den Elementen rudimentäres Leben versagen, vollkommenes Geistesleben auf einen Demiurgen projizieren! Den toten Elementen Empfindung zuschreiben, ist eine aller Erfahrung widersprechende Dichtung, eine über den Weltwesen stehende höhere Intelligenz wird von uns zwingend bewiesen.

Nach all dem glauben wir nicht, dass der deutsche Voluntarismus und Psychismus von den französischen Kraftideen starken Sukkurs erwarten kann.

Fulda. **C. Gutberlet.**

Metaphysik.

Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue **De mente angelici doctoris** circa eandem quaestionem. Auctore P. Josepho M. Piccirelli S. J. Neapoli 1906, typis Michaelis d'Auria. gr. 8°. p. 424. *Lire* 5.

Von zwei warmen Verehrern des hl. Thomas wurde das vorliegende Buch angegriffen, ziemlich zur selben Zeit. Dr. Baumeister-St. Peter (in der Literar. Rundschau 9 [September 1907] 415—417) fand es merkwürdig, dass der Verf. dem Thema vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschöpflichen Dingen so viel Raum und Zeit geopfert habe, wo „die Theologen des nördlichen Europa über diese Frage längst fortgeschritten sind", wo kaum etwas Neues mehr über diesen Gegenstand gesagt werden könne, wie auch der Verf. tatsächlich nichts Neues gebracht habe, und wo eine alle Teile befriedigende Lösung dieser

Frage so gut wie ausgeschlossen sei; auch die Methode des Verf. fand seinen Tadel, nur dem Scharfsinn und der Reichhaltigkeit zollte er Lob.

In einer anderen Richtung griff ein italienischer Ordensgenosse P.s, P. Matiussi, den Auktor an. In der Zeitschrift *Armonie della Fede* Fasc. 22—23 [1906] wandte er sich mit grosser Schärfe gegen die Verfälschung der Grundbegriffe *essentia, existentia, materia prima, forma substantialis* usw. durch Piccirelli, um sodann mit noch grösserer Lebhaftigkeit darzutun, dass P. den hl. Thomas in keiner Weise auf seiner Seite habe. Piccirelli antwortete auf diese Kritik in einer eigenen Broschüre: *Risposta del P. G. M. Piccirelli, autore de Distinctione etc. alle osservazioni del P. Matiussi sulle Armonie della fede,* Fasc. 22—23, 1906 (Napoli 1907, Mich. d'Auria); diese Broschüre wurde uns samt dem Hauptwerke übersandt und liegt unserer Besprechung gleichfalls zugrunde.

Ein Wort zunächst über den Inhalt des vorliegenden Werkes: Der Verf. beginnt mit einer Darlegung der Grundbegriffe in dieser Frage: *essentia et existentia, nihilum; potentia et actus; distinctio et compositio* (1—72). Hierauf tritt er in die eigentliche Frage ein unter Aufstellung zweier Thesen: die erste ist metaphysischen Charakters: in den geschöpflichen Dingen allgemein besteht kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, sondern eine *distinctio rationis ratiocinatae formaliter inadaequatae,* deren Fundament formell in der objektiven Beschaffenheit der Wesenheit und des Daseins liegt, radikal aber in der Kontingenz des geschöpflichen Seins (73—163). — Die zweite These ist historisch-kritischer Natur: Es steht historisch fest, dass nicht alle Schüler des hl. Thomas die formell reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den geschöpflichen Dingen, sei es der möglichen, sei es der wirklichen Ordnung, gelehrt haben. — Desgleichen steht kritisch fest, dass auch der hl. Thomas keine formell reale, sondern bloss eine fundamental reale Unterscheidung, eine *distinctio rationis ratiocinatae* vorgetragen hat (164—403).

Der Wert des Buches liegt unserer Ansicht nach in folgenden Tatsachen:

In der Vollständigkeit und Allseitigkeit, mit der Piccirelli die Grundbegriffe zu dem vielumstrittenen Thema klargestellt und herausgearbeitet hat; mit der er ferner alle Stellen des hl. Thomas, die (soweit ich sehe) überhaupt in Betracht kommen können, herangezogen und erläutert hat; schliesslich mit der er den historisch-kritischen Nachweis unternommen hat, dass die von ihm bekämpfte reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht die Lehre des hl. Thomas sei, sondern von Aegidius Romanus zum ersten Male in der heutigen Fassung aufgestellt worden sei.

Mag man über die Richtigkeit der Behauptungen P.s denken, wie man will, diese Vorzüge kann man seiner Arbeit billiger Weise nicht bestreiten.

Mit diesen Vorzügen hängt ein weiterer zusammen: Das Werk gewährt einen ausgezeichneten Einblick in die verschiedenartigsten Strömungen, Abhängigkeiten und Zusammenhänge der einzelnen scholastischen Schulen von Anfang an bis auf die neueste Zeit in dieser Frage, die man in der Scholastik stets mit mehreren anderen fundamentalen Fragen verknüpft hat, z. B. mit der Lehre von Potenz und Akt, von Materie und Form, von der Individuation usw. in der Philosophie, desgleichen mit dem Geheimnis der Menschwerdung in der Theologie. Mit einer geradezu staunenswerten Erudition lässt der Verf. die einzelnen Schulen und ihre Koryphäen vor dem Auge des Lesers vorüberziehen; dass er den Strömungen innerhalb des Ordens, dem er angehört, noch eine ganz besondere Aufmerksamkeit zuwendet, ist sein gutes Recht. Ein gutes Stück Vorarbeit fand er in dieser Hinsicht freilich bei Suarez und den anderen Grössen der scholastischen Philosophie und Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts und für die neuere Zeit bei Urráburu vor; aber dennoch hat er selber noch ein grosses Stück Arbeit geleistet in der Sichtung des vorhandenen Materials und namentlich in der Einbeziehung der neuesten diesbezüglichen scholastischen Literatur.

Ein Mangel freilich haftet der Erudition des Verf. hinsichtlich der neuesten Literatur trotzdem an: Die deutsche Literatur, z. B. die Arbeiten Rittlers, Feldners und Limbourgs über die schwebende Frage werden zwar zitiert, aber es hat den Anschein, als ob der Verf. sie nicht eingesehen habe; Kleutgens Philosophie der Vorzeit hingegen ist, in der italienischen Uebersetzung, reichlich zu Rate gezogen; die übrigen Ausländer treten gleichfalls hinter den italienischen Schriftstellern bezüglich der neueren und neuesten Zeit merklich zurück.

Die Methode, die der Vf. eingehalten hat, fand nicht den Beifall Baumeisters — wie mir scheint mit Unrecht. Es kam dem Verf. offensichtlich darauf an, die ganze Frage möglichst zusammenhängend vorzulegen, um auf diese Weise einen Blick in das Ganze der Frage sowie in die Verknüpfung und Abhängigkeit der einzelnen Teile unter einander in Hinsicht auf das Ganze zu ermöglichen. Daher die an und für sich auffallende Gruppierung des ganzen Stoffes um zwei Thesen, wobei freilich die Erörterung der zweiten den dreifachen Raum der ersten einnimmt.

Einige Folgerungen mögen wohl als zu konsequenzmacherisch angesehen werden müssen, z. B. die Behauptung, Billots Verflechtung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein mit der Inkarnation des Logos führe zum Eutychianismus und zum strengen Ubiquismus (355 sqq.).

In einer Bibliothek, die auf gediegene scholastische Werke Wert legt, darf die Schrift des Verf.s nicht fehlen. Sie bietet eine metaphysische und historisch-kritische Abhandlung über eine innerhalb der Scholastik immerhin stets mit grösstem Eifer erörterte Frage von einer Allseitigkeit, Gründlichkeit und Uebersichtlichkeit, wie sie kaum ein zweites Werk dieser Art in der gesamten diesbezüglichen Literatur hinsichtlich dieser so speziellen Frage aufweisen dürfte.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Ethik.

Die Grundbegriffe des Strafrechts. Von Viktor Cathrein S. J. Freiburg 1905, Herder. 172 S.

Die vorliegende Schrift V. Cathreins will einen Beitrag liefern zur Orientierung über die augenblicklichen Bestrebungen und Richtungen auf dem Gebiete des Strafrechts, und sie will weiterhin eine Darlegung der strafrechtlichen Grundbegriffe vom rechtsphilosophischen Standpunkte aus geben. Dass gerade in der Gegenwart eine solche Darlegung und weiterhin eine kritische Auseinandersetzung mit den modernen kriminalistischen Schulen und den aus diesen selbst hervorgegangenen Reformvorschlägen inbezug auf das Strafrecht eine eminent wichtige, zeitgemässe und dankenswerte Aufgabe ist, wird derjenige am wenigsten verkennen, der auf grund seiner eigenen Studien auf rechtsphilosophischem Gebiete zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass eine praktische Durchführung moderner Reformideen, wie sie in der Gegenwart von einem v. Liszt, Merkel, Liepmann, Calker u. a. m. vertreten und empfohlen werden, eine tiefgehende und — sagen wir es offen — verhängnisvolle Erschütterung des unbefangenen, natürlichen Rechtsempfindens zur Folge haben müsste. Wir stimmen dem berufenen Vertreter einer auf der theistisch-christlichen Lebensauffassung basierenden Rechtsphilosophie durchaus bei, wenn er im Hinblick auf das so heiss ersehnte neue, dem bürgerlichen Gesetzbuch ebenbürtig an die Seite zu stellende Strafgesetzbuch sagt:

„Der Gesetzgeber hat sich auf den Boden der allgemeinen und althergebrachten Volksüberzeugung zu stellen und diesen nur zu verlassen, wo die Vertreter der Wissenschaft mit moralischer Einstimmigkeit dies fordern. Ein Strafgesetzbuch wird nur dann dauernden Bestand haben und segensreich wirken, wenn es gestützt und getragen wird von der starken, lebendigen und allgemeinen Volksüberzeugung oder wenn es die allgemeine Anschauung der Schuld, Verantwortlichkeit, Strafe wiederspiegelt und dem Rechtsgefühl des Volkes entspricht. Nie darf der Gesetzgeber diesen sicheren Boden verlassen, um irgend einer umstrittenen Schultheorie zu folgen“ (15, 16).

Dem „philosophischen Dilettantismus" gegenüber, der nach seiner richtigen Anschauung heutzutage tatsächlich gerade in den Kreisen sonst hervorragender Juristen herrscht, unternimmt es nun der Verfasser der verdienstvollen Schrift, feste, sichere Grundlagen für die Idee der Strafe, ihren inneren, vernünftigen Sinn, ihr Recht und ihre Notwendigkeit zu schaffen. Da die Willensfreiheit der Haupt- und Kernpunkt ist im Streite der heutigen Strafrechtslehrer, da an ihr die Wege der klassischen und der positivistischen Schule sich scheiden, beschäftigt sich Cathrein zunächst mit dem hier einschlägigen Problem. Es gelingt ihm in trefflicher Weise der Nachweis, dass es, was neuerdings bekanntlich Hippel, H. Seuffert, v. Lilienthal, Zürcher, Petersen so energisch bestreiten, für das Strafrecht keine andere psychologisch-ethische Grundlage gibt als den Indeterminismus. Nicht, wie v. Liszt und H. Seuffert lehren, besteht die Freiheit in der „normalen Determinierbarkeit" des Menschen, sondern in der positiven Vollkommenheit des Willens, dass er unter Voraussetzung der erforderlichen Erkenntnis die Herrschaft über sein Wollen hat. Der Indeterminismus nullifiziert die persönliche Würde keineswegs; dies tut vielmehr der Determinismus, nach dessen Lehre der Mensch notwendig den stärksten Neigungen und Trieben folgt, mögen sie auch noch so verkehrt und verwerflich sein. Der Mensch wird, wie Cathrein mit Recht hervorhebt, vom deterministischen Standpunkte aus zum müssigen Zuschauer dessen, was in ihm geschieht und wozu ihn seine Anlagen nötigen. Kann eine solche, die Würde des Menschen tatsächlich preisgebende Auffassung zur Grundlage einer Strafrechtstheorie gemacht werden? Nie und nimmer, antworten wir in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit Cathrein. Dass vom deterministischen Standpunkt aus die Begriffe „Zurechnungsfähigkeit" und „Schuld" eine wesentliche Umprägung erfahren müssen, zeigt uns Cathrein im weiteren Verlauf seiner interessanten Untersuchungen. — In einer ausgezeichnet klaren Abhandlung über „Begriff und Zweck der Strafe" tut er sodann dar, dass vom Standpunkt der Lisztschen kriminalpathologischen Auffassung (das Verbrechen ist hiernach nichts als eine sozial-pathologische Erscheinung!) die Strafe selbst in einem höchst merkwürdigen Lichte erscheint, dass sie, wenn man jene Auffassung konsequent zu Ende denkt, ethisch eigentlich gar nicht mehr zulässig ist. Nach der in Rede stehenden Theorie hat an die Stelle der Vergeltungsstrafe die Zweck- oder Sicherungsstrafe zu treten. Die Intensität der antisozialen Gesinnung des Verbrechers ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Aufstellung und Verwertung des Strafsystems. Allein Cathrein hebt mit Recht hervor:

„Wenn das richtig ist, so sehe ich nicht ein, warum man nicht auch einen Menschen strafen könnte und sollte, der noch gar kein Verbrechen begangen hat, wofern nur seine antisoziale Gesinnung feststeht. Setzen wir den Fall, jemand habe in Privatgesprächen unzweideutig anarchistische

Gesinnungen bekundet: Regierung und Privateigentum seien abzuschaffen, auch die Revolution müsse dazu helfen; das sei seine feste Ueberzeugung, nach der er sein Verhalten einrichten werde. Wenn bei der Strafbestimmung die antisoziale Gesinnung den Ausschlag geben, und die Strafe nur gegen künftige Verbrechen sicherstellen soll, sehe ich fürwahr nicht ein, warum man einen solchen Menschen nicht sofort in Gewahrsam bringt, bis er von seiner antisozialen Gesinnung geheilt ist" (139).

Cathrein meint, für einen offensichtlich gewalttätigen und notorisch rachsüchtigen Menschen treffe das Gleiche zu. Auch bei ihm stehe ja die antisoziale, verbrecherische Gesinnung nicht in Frage. Warum soll nicht auch er sofort gestraft werden können, bis seine antisoziale Gesinnung gebessert ist? — Die praktische Durchführung der modernen Sicherungsstrafe würde zudem auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen.

„Wie soll," fragt Cathrein, „ein Richter — und wäre er ein Salomon an Weisheit und Scharfsinn, der durchgebildetste Psycholog und Psychiater der Welt — dazu kommen, das ganze Innere des Menschen zu durchschauen, Herz und Nieren zu durchforschen? Wird er nicht in unzähligen Fällen den gröbsten Irrungen und Missgriffen ausgesetzt sein und sich der schwersten Ungerechtigkeiten gegen die Angeklagten schuldig machen?" (140).

Viel Treffliches und Beherzigenswertes enthält auch das letzte Kapitel der Cathreinschen Schrift: „Einteilung und verschiedenartige Behandlung der Verbrecher nach der kriminalsoziologischen Schule." Besonders hervorgehoben sei, dass der Verfasser in diesem Kapitel v. Liszt und Aschaffenburg gegenüber in überzeugender Weise dartut, dass von schlechthin unverbesserlichen Verbrechern nicht gesprochen werden kann. In einem zusammenfassenden Schlusswort spricht Cathrein den Wunsch aus, es möge die deutsche Reichsregierung und der Deutsche Reichstag sich nicht durch das laute und anmassliche Pochen auf „moderne Wissenschaft" auf falsche, umstürzende Bahnen drängen lassen, sondern an den altbewährten, sicheren Grundlagen des Strafrechtes festhalten. An dem unerschütterlichen Felsen des gesunden Menschenverstandes des deutschen Volkes — das ist Cathreins Vertrauen — wird trotz aller lärmenden Agitation im Namen der „Wissenschaft" früher oder später die neue Richtung zerschellen. Nun — die Zukunft wird es zeigen, ob Cathreins Hoffnung sich erfüllt. Vorerst wollen wir dem unermüdlichen Schriftsteller im Namen all derer, die auf dem Standpunkt einer theistisch-christlichen Lebensauffassung und Daseinswertung stehen, den wärmsten Dank für seine gediegene, ebenso inhaltreiche als in der Form vollendete Schrift sagen. Möge sie insbesondere in Juristenkreisen, aus denen heraus ja Cathrein die erste Anregung zu ihrer Herstellung empfangen hat, viel Segen stiften!

Würzburg. **Dr. C. Chr. Scherer.**

Geschichte der Philosophie.

Platos Philosophie in ihren wesentlichsten Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt von Gustav Schneider. Bestandteil der Sammlung: Bücher der Weisheit und Schönheit. Herausgegeben von Jeannot Emil Freiherr von Grotthuss. Stuttgart 1907. Greiner & Pfeiffer. 201 S. geb. ℳ 2,50.

Der Verfasser, Gymnasialprofessor in Gera und anscheinend ein Repräsentant jener philosophisch gerichteten Altphilologen, die einst die Zierde der Humanistischen Gymnasien waren, will durch ausgewählte Stücke aus Plato eine zusammenhängende Kenntnis seiner Lehre vermitteln. Um das Verständnis zu erleichtern, bringt er in der Einleitung zunächst Bemerkungen zur Herstellung des geschichtlichen Zusammenhangs: über die vorsokratische Philosophie, die Sophistik und Sokrates, und dann eine kurze Darstellung über Platos Leben und Lehre. Dann folgen die Abschnitte aus Platos Schriften.

Die Uebersetzung ist sehr gut. Sie bestätigt vollauf die Versicherung des Verfassers im Vorwort:

„Ich bin redlich bemüht gewesen, eine gute deutsche Uebersetzung im engen Anschluss an den Platonischen Text zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe ist sehr schwer, und so hat der Uebersetzer Anspruch auf milde Beurteilung. Auf die Ueberwindung der kritischen und exegetischen Schwierigkeiten, die gar manche Stellen boten, habe ich viel Zeit und Nachdenken verwandt."

Auch die Auswahl der Dialoge und der Stücke verrät eine geschickte Hand. Der Herr Verfasser versteht es, den Kern der platonischen Gedanken von dem Beiwerk, das er mit einigen durch den Druck unterschiedenen Einschaltungen erledigt, zu befreien und so auf kurzen Seiten das Wesentliche ganzer Dialoge zu bringen.

Die ausgewählten Abschnitte teilen sich in drei Gruppen: Die Sophistik (37—81), die Sokratisch-Platonische Lehre (81—159) und das Menschheitsideal, vertreten durch Sokrates (159—201).

Die Stücke zur Sophistik, bestimmt, jene umstürzenden Theorien über die Erkenntnis und die Sittlichkeit zu beleuchten, gegen welche die Philosophie Platos die heilsame zeitgeschichtliche Reaktion darstellt, sind aus dem Protagoras Kap. 1—15 und dem Gorgias Kap. 1—26 und 38—47 genommen. Man staunt, in den Behauptungen des Kallikles schon genau die Idee vom Herrenmenschen und Sklavenmenschen und jenen Standpunkt jenseits von gut und böse formuliert zu finden, wie sie Friedrich Nietzsche sich angeeignet hat.

Durch den Gegensatz doppelt wirkungsvoll setzt der zweite, der Hauptteil, über das platonische System, mit der ersten Rede des Sokrates

im Gorgias Kap. 76—83 wider Kallikles und dessen aufgeklärtes Gerede ein. Es sind lediglich die alten Gedanken von der Erhabenheit der Tugend, der Ohnmacht ihrer Feinde und Verfolger und der unerbittlichen Strenge der kommenden Vergeltung im Jenseits, die Sokrates vorträgt, aber es geschieht mit jener überwältigenden Kraft, die nur dem Genie gegeben ist.

Hieran schliessen sich Stücke zur Ideenlehre aus dem Staat VI und VIII dem Phädon Kap. 18—22, und dem Gastmahl Kap. 22—29. Der Vf. findet mit Recht in den platonischen Ideen Gedanken Gottes, keine von Gott getrennten Existenzen, wie es sich aus Platos ausdrücklichen Worten ergibt:

„Nach Zahl und Art der Ideen, die Gottes schauender Geist in seinem ewigen lebendigen Wesen vorfindet, beschloss er, diese Welt auszustatten." Tim. 12, 39 E.

Die Ideen werden in den sichtbaren Dingen durch ein von Gott verliehenes Vermögen, die Vernunft, selbständig gefunden. Durch die Ideen ist die Möglichkeit wahrer Wissenschaft gewährleistet, wie anderseits durch ihre Erkenntnis seitens der menschlichen Seele deren von den Sinnen und dem Körper unabhängige Daseinsfähigkeit oder Geistigkeit.

Es folgt die Lehre von Gott und der Schöpfung aus Timaeus Kap. 5—16. Die Seele, die gleich den sichtbaren Dingen Gottes Schöpfung ist, hat die Bestimmung, in ihrer Weise wieder zu ihm zurückzukehren. Zu diesem Thema stehen Stücke aus Theätet Kap. 25 und Phädon Kap. 3—13, auch über das Schicksal der Gott entfremdeten Seelen einiges aus Kap. 30—32. Der zweite Hauptteil schliesst mit Gedanken über das Staatsideal aus Timaeus Kap. 1 und Staat Kap. 18.

Sehr passend folgt der dritte und letzte Teil der Auswahl über das Menschheitsideal. Die Philosophie soll kein totes Wissen sein, sondern dem Leben dienen. Darum wird in Sokrates ein Beispiel für das Streben nach stetigem Fortschritt in der Erkenntnis und Tugend aufgestellt und ein erhabenes Vorbild jener Charakterstärke des Weisen, die sich auch im Tode nicht verleugnet. Hierher gehören die Stücke aus dem Gastmahl Kap. 32—37, der Apologie Kap. 16—33, Kriton Kap. 9—17 und Phädon Kap. 35 und 62—67.

Um nun nach dieser Analyse ein Gesamturteil über das Buch abzugeben, so müssen wir sagen, dass sich der Verfasser mit demselben ein grosses Verdienst erworben hat, für das ihm wärmster Dank gebührt. Es ist der Geist der Sittlichkeit und Religiosität, der die platonischen Schriften durchweht, und das vorliegende Buch ist durchaus geeignet, diesen Geist dem Leser näher zu bringen, indem es in die grossen und erhabenen Gedanken des Philosophen auf angenehme und fesselnde Weise einführt. Das ist aber noch nicht alles. Die literarische Gabe Schneiders ist auch ein wertvoller Beitrag zur Platoforschung. Der Vf. sagt im Vorwort, dass

er die eigene Darlegung über die Quintessenz der platonischen Lehre auf Grund von Studien gegeben hat, die ihn von der Universitätszeit an bis an die Schwelle des Greisenalters durch das Leben begleitet haben, und wir unsererseits können nur sagen, dass wir seine Auffassung Platos im wesentlichen für richtig halten. Bezüglich der Ideen, der göttlichen, den Pantheismus ausschliessenden Transzendenz und der menschlichen Willensfreiheit stehen wir auf seiner Seite. Nur in zwei Punkten stehen wir nicht an, zu erklären, dass wir anderen Sinnes sind, und wir wollen dieselben um so mehr ausdrücklich angeben, damit unser Urteil ganz sachlich erscheine und das vorhin gespendete Lob um so grösseres Gewicht erhalte.

Das ist erstens die Behauptung (30), dass der Urstoff bei Plato ewig und unerschaffen sei, da ihm wie der ganzen griechischen Philosophie der Gedanke eines Schaffens aus nichts fern gelegen habe. Zu dem platonischen Urstoff möge der Vf., wenn es ihm gefällt, unsere Abhandlung in diesem Jahrbuch (1901, 169 ff.) vergleichen; zu dem Kreatianismus in der griechischen Philosophie etwa unsere Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles (Leipzig, Dürr) I 193, 203. Endlich möge bedacht werden, wie der Geist oder die Seele des Menschen von Gott ausgehen kann, wie doch der Vf. im Sinne Platos (33) sagt, ohne von Gott erschaffen zu sein, wenn ihre Emanation aus Gott im Sinne des Pantheismus vermieden werden soll.

Zweitens muss die Darstellung (31) abgelehnt werden, dass Plato die Welt den eingeborenen Sohn des Vaters nenne, dass der Vater und dieser Sohn nach ihm wesensgleich seien, und der Sohn im Prinzip ebenso gut von Ewigkeit her, wie der Vater. Das sind nachweisbare Umbiegungen der platonischen Worte, die auch nicht ganz unverfänglich sind. Plato nennt zwar die Welt *μονογενής*, die eingeborene, Tim. Kap. 6 und 44, aber nur weil Gott ihm zufolge nur eine geschaffen hat; er nennt sie auch Gott, so am Schluss des Timaeus und im 8. Kapitel, aber nur im uneigentlichen Sinne, weil sie nämlich nach seinem Bilde oder nach seiner Aehnlichkeit erschaffen ist. Die Welt ist nach Plato das Sinnenfällige, das, was einmal werden sollte, Gott das Unsichtbare, der immer Seiende: von Wesensgleichheit zwischen beiden kann also keine Rede sein. Die Zeitlichkeit wird aber ja auch ausserdem der Welt im Gegensatze zu Gott ausdrücklich zugeschrieben in der berühmten Stelle des Timaeus Kap. 5: „Sie ist geworden — *γέγονεν* — und hat einen Anfang gehabt."

Dass der Vf. in den eingeborenen oder schon früher, vor dem leiblichen Dasein besessenen Ideen Platos das Kantische *a priori* wiederfindet, sei nur angemerkt.

Bezüglich der Uebersetzung ist uns ein Bedenken nur an einer Stelle gekommen, die wir angeben wollen, weil sie auch sonst nach unserem unmassgeblichen Urteil nicht recht verständlich übertragen wird. Timaeus Kap. 16 ist die Rede von der mechanischan und der vernünftigen Ursache.

Dort sagt Plato 46D. dass man *τὰς τῆς ἐμφρονος φύσεως αἰτίας* als erste verfolgen muss, diejenigen Ursachen aber. *ὅσαι ὑπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται*. als zweite. Das übersetzt der Vf. S. 135 so: „Der Freund von Vernunft und Wissenschaft muss den Gründen des vernünftigen Wesens nachgehen und muss in ihnen das Erste erblicken, in allen den Ursachen aber, die von anderem hervorgebracht werden, was bewegt wird, und notwendig wieder anderes bewegt, ein Zweites." Wäre es nicht vielleicht besser, so zu übersetzen (freilich mag der Vf. es ebenso gemeint haben): „. . . muss die Ursachen von vernünftiger Art zuerst verfolgen und erst an zweiter Stelle diejenigen, die dadurch zu Ursachen werden, dass anderes (nicht Vernünftiges) bewegt wird, was dann notwendig wieder anderes bewegt?"

Wir betonen zum Ueberfluss, dass diese Bemerkungen dem Werte des Buches keinen Eintrag tun sollen. Gebe Gott, dass es weite Verbreitung finde und viel Gutes stifte!

Neuss. **Dr. E. Rolfes.**

Aristoteles. Von C. Piat. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin 1907. A. Duncker. 419 S. klein 8°. ℳ 5, geb. ℳ 6,25.

Das vorliegende Werk des katholischen Gelehrten Claudius Piat, Professors an der Freien Universität zu Paris, ist ein Beweis für das Interesse, das man in Frankreich der griechischen Philosophie als der Grundlage der mittelalterlichen Wissenschaft entgegenbringt. Uebrigens gilt in diesem Falle die Anteilnahme des Vfs. verdientermassen zunächst dem aristotelischen Systeme selbst. Er nennt dasselbe im Vorwort (VIII) eines der tiefsten, welche bis jetzt erdacht wurden. Das Buch, welches ausschliesslich das System, nicht auch, wie man nach dem Titel vielleicht erwarten könnte, die Person des Aristoteles behandelt, soll nach der Absicht des Verfassers dem Spezialforscher ein Arbeitswerkzeug und der gebildeten Welt eine Fundgrube kraftvoller und fruchtbarer Gedanken sein. Dem ersten dieser beiden Zwecke entsprechend, sind bei der Darlegung der Lehre die aristotelischen Texte mit Sorgfalt, teils im griechischen Wortlaut, teils nach der Fundstelle angegeben, und auch über die griechischen und scholastischen Kommentatoren und die neuere einschlägige Literatur finden sich reichliche Nachweise. Um sodann die aristotelischen Gedanken in ihrer Ursprünglichkeit und Reinheit herauszustellen und auf den Leser einwirken zu lassen, ist der Vf. bemüht, ein Werk aus erster Hand zu bieten, indem er überall auf Ar. selbst zurückgeht und seine Lehrmeinung unabhängig von den verschiedenen, unter sich uneinigen Kommentatoren festzustellen sucht. In der Diktion verfügt er als Franzose

über einen geistreichen, lebendigen und doch einfachen und klaren Stil, dessen vorteilhafte Wirkung, Dank der sehr geschickten Uebersetzung, auch in der deutschen Ausgabe wohl zur Geltung kommt.

Inhaltlich teilt sich das Werk in vier Bücher mit den Ueberschriften: Das Sein, die Natur, die Seele, die menschlichen Betätigungen. Im ersten Buche wird behandelt die Lehre des Philosophen von der Metaphysik als Wissenschaft des Seienden, von den Kategorien und von den Ursachen; im zweiten die Lehre von der Bewegung, von Gott als dem bewegenden Prinzip der Natur und dem Himmelsgebäude; im dritten die Seele nach ihren drei Vermögen der Vegetation, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Hier, beim Verstande, wird auch die Lehre vom *intellectus agens* und *intellectus possibilis* erörtert und dann eine kurze Darstellung der aristotelischen Logik gegeben. Endlich folgt noch ein Kapitel von dem Strebevermögen, Trieb und Willen, Freiheit und sittlicher Verantwortung. Das vierte Buch enthält die Ethik als Richtschnur für das Leben des einzelnen, die Oekonomik, oder die Lehre von der Familie und dem Eigentum, und die Politik. Es folgt noch ein Schlusswort, gleichsam als historische Beleuchtung des Vorgetragenen: Der Naturalismus von Plato bis Aristoteles, von Aristoteles bis Straton — und ein bibliographischer Index, enthaltend die Ausgaben, Uebersetzungen und Kommentare des Ar., sowie auf ihn bezügliche Monographien und Spezialstudien.

Wenn wir nun über den Wert der Piatschen Arbeit unser Urteil abgeben sollen, so erkennen wir zwar deren formelle Vorzüge in Darstellung und Behandlung des Stoffes, sowie die staunenswerte Erudition bereitwillig an. Auch ist es ein Verdienst, dass bei wesentlichen Punkten der hl. Thomas von Aquin mit seiner Lehre oder mit seiner Auslegung der alten Texte zur Vergleichung herangezogen wird. Aber insofern doch der eigentliche Wert einer Arbeit wie der vorliegenden nach der richtigen Auffassung und Wiedergabe der Gedanken des kommentierten Autors sich bemisst, müssen wir nicht ohne Bedauern erklären, dass wir dem Buche Piats mit grosser Zurückhaltung gegenüberstehen. Seine Auslegung ist vielfach die von Eduard Zeller, eine Auslegung, die wir nicht teilen können. Piat weiss uns wieder die alten Behauptungen vorzutragen, dass bei Ar. Gott nur als *causa finalis* für die Welt und ihre Bewegung in Betracht kommt (127 f.) und von ihr und den Menschen nichts weiss (123 f.), dass die menschliche Seele und der die Begriffe aufnehmende Verstand, den er beharrlich mit dem νοῦς παθητικός verwechselt, sterblich ist (226), dass der tätige Verstand nicht zum Wesen der menschlichen Seele als deren Vermögen gehört und einzig ist (229). In der Theorie „des Meisters" vom menschlichen Willen soll der Determinismus wie ein Gift verborgen oder doch nicht genügend ferngehalten sein (297 f.). Das „Schlusswort" ist bestimmt, unserem Philosophen mit seinen Prämissen

den Standpunkt des Naturalismus, d. h. des Materialismus, im Gegensatze zu dem „Supranaturalismus" Platos zuzuweisen. Diesen Standpunkt seines Lehrers soll auch Theophrast, nur noch entschiedener, eingenommen haben (395 ff.). Von den Arbeiten Kleutgens (Philosophie der Vorzeit), Brentanos und auch denen des Rezensenten, die die entgegengesetzte Auffassung des Ar. vertreten, hat P. keine Notiz genommen. Was er an Gründen für seine Auffassung vorbringt, können wir, gestützt auf eigens vorgenommene Prüfung, als belanglos und wesentlich durch jene Arbeiten schon erledigt bezeichnen.

Besonderen Tadel verdient die Behauptung des Vf.s, dass der Gott des Ar. nur als erstrebtes Ziel die Welt bewegt. Wie kommen denn die beiden, Gott und die Welt, in das betreffende Verhältnis zu einander? Wir erfahren darüber nichts. Es wird also vom Zufall kommen. Und das soll ein kraftvoller und fruchtbarer Gedanke sein (vgl. das Vorwort, 2. Absatz)? Das soll eine Auskunft sein in einer Frage, die sich auf die höchsten und letzten Probleme der Philosophie bezieht? Und ferner, gesetzt das gedachte Verhältnis von untätigem, trägem Ziel und Zielstrebigem wäre annehmbar, so dass Gott und die Welt ihrer Natur nach in diesem Verhältnis zu einander ständen, woher käme dann die diesem Verhältnis Ausdruck gebende Tätigkeit in der Welt? P. behauptet, sie komme nach Ar. von dem Drang der Materie, die nach der Form strebe als nach einer Verähnlichung mit Gott, der höchsten Form und reinen Wirklichkeit, von der die Materie eine mehr oder minder klare Vorstellung habe (23, 100, 127 und sonst oft) — eine offenbar ganz unzulässige Vorstellung von der Materie, für die sich P. vergeblich auf *Phys.* I, 9 beruft. — Auch die Auffassung, als ob der aristotelische Gott von der Welt nichts wisse, muss bei P. eigens gerügt werden, weil er den Ar. einerseits im Anschluss an *Met.* I. 2 den grössten Metaphysiker sein lässt, und andererseits die Metaphysik nach dem Philosophen die Wissenschaft von den letzten Gründen sein soll (4 und 5). Es ist aber doch klar, dass der Grund als solcher nicht gewusst sein kann ohne das Begründete, in unserem Falle, dass die Wissenschaft Gottes von sich selbst die der endlichen Dinge einschliessen muss. Nur bei einer solchen Voraussetzung lässt sich ja auch mit Piat (5) sagen, dass die Metaphysik in Gott ihren idealen oder vorbildlichen Entwickelungsgang findet.

Was Piats Stellung zu den scholastischen Kommentatoren betrifft, so ist der Grund, auf welchen hin er glaubt, sich von der Auslegung des hl. Thomas entfernen zu dürfen, hinfällig.

„Der hl. Thomas," so lässt er sich (124) vernehmen, „sucht kraft der sein Denken durchdringenden christlichen Liebe überall nur die Uebereinstimmung und sieht dieselbe manchmal dort, wo sie tatsächlich nicht vorhanden ist."

So weiss man doch z. B., dass er da, wo Ar. die Ewigkeit der Welt und der Bewegung annimmt, dieses auch ausspricht und seine Interpretation

gegen die entgegengesetzte Deutung verficht. Wir finden also nicht, dass P. die Interpretationsweise des Aquinaten richtig auffasst.

Und dasselbe müssen wir bezüglich seiner Ansicht von Sylvester Maurus sagen, von dessen Kommentaren er (414) urteilt, dass sie mit denen des hl. Thomas zu den besten zählen. P. beruft sich hier und da auf Maurus zugunsten einer von St. Thomas abweichenden Interpretation. Aber Maurus hatte mit Abfassung seines Werkes nur vor, eine Paraphrase des Ar. zu liefern, will aber bezüglich der Deutung seiner Gedanken nicht anders verstanden sein als der hl. Thomas, wie er dies in dem *Prooemium totius operis* (Ausg. von Ehrle 2, n. 11) deutlich zu verstehen gibt.

Auch Piats Buch hat den auf katholischer Seite bestehenden Mangel einer vollständigen und doch nicht zu weitläufigen Darstellung des aristotelischen Systems nicht beseitigt. Möchte über diesen Gegenstand bald ein Werk erscheinen, das, indem es die Mängel der Piatschen Arbeit vermiede, zugleich deren Vorzüge erreichte!

Neuss. **Dr. E. Rolfes.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von H. Ebbinghaus. 1907.

3. Heft. M. Pappenheim, Merkfähigkeit und Assoziationsversuch. S. 161. Die Versuche wurden so angestellt, „dass ich gleich nach der ersten Aufnahme dem Patienten dieselben Reizwörter ein zweites Mal zurief und ihn in der gleichen Weise darauf reagieren liess" („Methode der unmittelbaren Wiederholung"). Kräpelin hatte an aufeinander folgenden Tagen die Wiederholung angestellt und gefunden, dass die Assoziationsrichtung sehr stereotyp ist, indem nur wenige neue Assoziationen auftauchten, und zwar mit längerer Reaktionszeit als die geläufige schon am ersten Tage gezeigt hatte. Bei unmittelbarer Wiederholung zeigte sich dies noch deutlicher: Bei einem an Vergesslichkeit leidenden Manne ergab sich, „dass im Gegensatze zum Normalen eine Beeinflussung der Reaktionsdauer der zweiten Aufnahme durch die erste nicht erfolgte, dass dagegen, ebenso wie beim Gesunden, gerade zu den verlängerten Reaktionen verhältnismässig viele verschiedene Assoziationen gehörten, und dass, ungeachtet der Merkfähigkeitsstörung, zahlreiche Reaktionen bei der ersten und zweiten Aufnahme gleich blieben." Der Vf. findet, dass die Lockerung der Assoziationen als die Ursache der verschiedenen Reaktionen und der Reproduktionsfehler anzusehen ist." **R. Baerwald, Die Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung. S. 174.** Der Vf. widerlegt die Einwände gegen die Ausfragemethode vermittelst Fragebogen. Freilich: „1. Nur an wissenschaftliche Arbeit gewöhnte Personen oder solche, die dem Veranstalter als aufmerksame Beobachter und zurückhaltende Urteiler bekannt sind, dürfen zu einer psychologischen Enquete herangezogen werden. 2. Fragen, bei denen Missverständnisse oder vage Auffassung ihrer Bedeutung möglich sind, erfordern die Angabe der Hypothese, die die Antwort bestätigen oder widerlegen soll, doch müssen ihr konkurrierende Hypothesen oder Schilderungen zur Seite gestellt werden. 3. Fragen, zu deren Beantwortung irgendwelche, nicht ganz populäre Beobachtungskategorien nötig sein können, müssen aus einem Vortrage oder einer Erörterung über das betreffende Problem herauswachsen. 4. Wo die Erscheinung, der die Frage

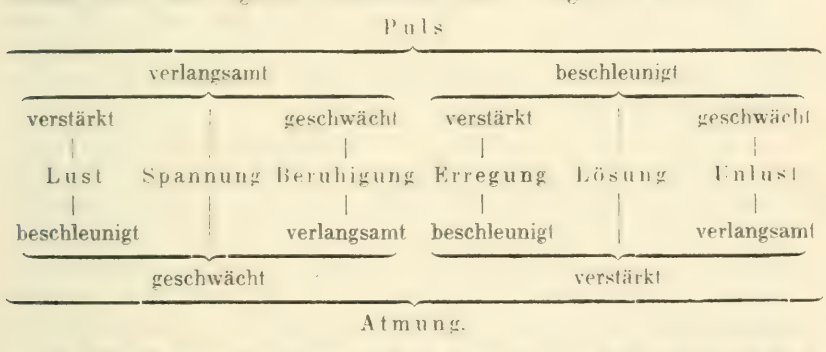
gilt, nicht leicht und sicher zu beobachten ist, dürfen nur solche Bekundungen als bewiesen gelten, die von mehreren Personen unabhängig von einander gemacht werden oder mit anderen Aussagen im Verhältnis logischer Bedingung stehen. 5. Fragen, bei deren Beantwortung Eitelkeit, Schamgefühl oder sonstige Affekte eine Rolle spielen, sind zu vermeiden. Ist das unmöglich, so darf man der Antwort nur dann Berechtigung schenken, wenn sie sich auf ausreichende gegenseitige Bestätigung stützt. 6. Die Fragestellung muss Schilderung von Einzelerfahrungen verlangen und vor Generalisationen warnen. 7. Persönliche Unterredungen und Korrespondenzen zu dem Zwecke, um die in den Antworten enthaltenen Missverständnisse und Unklarheiten zu beseitigen und hervorgetretene Analogien und Möglichkeiten auf ihre Zuverlässigkeit und Allgemeingültigkeit zu prüfen, bilden einen der wichtigsten Teile der Arbeit, die man einer Enquete widmet."

2] **Psychologische Studien.** Herausgegeben von W. Wundt. Leipzig 1907. Engelmann.

3. Bd. 2. und 3. Heft. B. Berliner, **Der Anstieg der reinen Farbenerregung im Sehorgan.** S. 91. Damit eine Lichterregung zu ihrem definitiven Empfindungswert „ansteige", bedarf es einiger Zeit. Die farblose Erregung durchläuft nur Stufen der Helligkeit; eine Farbe kann aber auch bei unveränderter Helligkeit in ihrer Sättigung, selbst in ihrer Qualität ansteigen. Bisher hat man bloss den Helligkeitsanstieg, speziell die Maximalzeit, d. h. die Zeit, welche der Reiz braucht, um das Maximum der Empfindung hervorzurufen, ermittelt. Nach Büchner u. a. ist der Anstieg oszillatorisch. Vf. untersucht den Anstieg des Farbentones und der Sättigung bei konstanter Helligkeit. Er fand unter anderem: „1) Der Anstieg der reinen Farbenerregung bei konstanter Helligkeit verläuft ausgesprochen remittierend. Er ist in seinen Haupteigenschaften vom Farbenton und innerhalb ziemlich weiter Grenzen auch von der Sättigung unabhängig. 2) Bei grösserer Helligkeit ist der Anstieg rascher und steiler. Die Maximalzeit ist stufenweise mit der Helligkeit veränderlich . . . 3) Infolge der Remissionen und der verschiedenen Steilheit des Ansteigens kann eine objektiv geringere Sättigung bei derselben Zeit gesättigter erscheinen, als eine objektiv grössere. 4) Die Anstiege verschiedener Farben in verschiedenen Helligkeiten stimmen, abgesehen von der Lage der Maxima, in einigen charakteristischen Eigentümlichkeiten überein. 5) Der Anstieg einer Farbe von einer andern, nicht komplementären Farbe aus remittiert sowohl in der Richtung des Farbentones, wie in der Sättigung. 6) Der Helligkeitsanstieg farbiger Reize bietet gänzlich andere Verhältnisse dar, als der Sättigungsanstieg. Er weist vor dem Maximum zwar Oszillationen, aber keine absoluten Remissionen auf, und das Maximum liegt an einer Stelle, die für den Sättigungsanstieg nicht besonders ausgezeichnet ist. Der Sättigungsanstieg ist neben dem Intensitätsanstieg bemerkbar, indem die

Farbe noch an Sättigung zunimmt, nachdem sie das Maximum der Helligkeit bereits überschritten hat. Die Maximalzeit beträgt bei der hier verwandten Helligkeit und unter den beschriebenen Versuchsbedingungen für Rot und Grün in ziemlich übereinstimmender Weise ca. 130 σ. Der intensive und der qualitative Anstieg (Erregungsanstieg) sind demnach entweder gänzlich oder doch in hohem Grade von einander unabhängige Prozesse." — Die Remissionen werden durch einen Hemmungsprozess bewirkt: „Demnach ist jede Lichterregung imstande, eine konträre Reaktion im Sehorgane auszulösen, die sie selbst um einen gewissen Betrag schwächt." Oder: „Das Sehorgan verhält sich dem antreffenden Reiz gegenüber aktiv: es modifiziert die Erregung in einer der Art des Reizes entgegengesetzten, zu ihr gelegentlich paradox erscheinenden Weise." „Der Nervenprozess, welcher der Empfindung zugrunde liegt, ist also eine Resultante aus der unmittelbaren Einwirkung des Reizes auf die nervöse Substanz und dem aktiven Verhalten derselben dem Reize gegenüber." „Die Hauptimpulse der beiden Prozesse besitzen eine feste rythmische Ordnung, dagegen wechselt ihre Stärke mit der Helligkeit." „Die sämtlichen in dieser Arbeit beschriebenen Erscheinungen fügen sich widerspruchslos der Wundtschen Stufentheorie. In der Uebereinstimmung der Erregungskurven für verschiedene Farben ist die Einheitlichkeit des chromatischen Prozesses von neuem erwiesen. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen dem chromatischen und achromatischen (-Helligkeits-)Anstieg, und insbesondere der Umstand, dass im Helligkeitsanstiege der Farben die beiden Vorgänge isoliert von einander zu beobachten sind, . . . sprechen für eine prinzipielle Trennung des chromatischen und achromatischen Prozesses. Der erste Hauptgrund der Stufentheorie hebt hervor, dass jede Lichterregung von einem Hemmungsvorgange begleitet ist, dessen physisches Aequivalent die Empfindung Schwarz bezw. der Eindruck eines grösseren oder geringeren Dunkels ist." Die Hemmungen des Nervenprozesses mit Oszillationen sind zuerst an den motorischen Nerven beobachtet worden. — **N. Alechsieff, Die Grundformen der Gefühle. S. 156.** Nach älteren Psychologen und nach vielen neueren gibt es bloss Lust- und Unlustgefühle; so Jodl, Höffding, welche die weiteren Unterschiede auf Erkenntnisse zurückführen, oder, wie Külpe, Orth, Ebbinghaus auf begleitende Organempfindungen. Nach Ziegler und Ziehen sind Lust und Unlust Kollektivbegriffe, welche viele qualitativ verschiedene Gefühle zusammenfassen. Wundt und Lipps nehmen mehrere Grundformen an; letzterer affektive, voluntative und logische, Wundt drei Paare: Lust-Unlust, Erregung-Beruhigung, Spannung-Lösung. Als wesentliche Merkmale des Gefühls bezeichnet Wundt die Subjektivität und Unlokalisierbarkeit, und die Kritik Orths hat diese Definition nicht erschüttert. Die einen suchen durch die Eindrucksmethode die Frage zu lösen, so Orth, Külpe, Titchener, andere wie Lehmann, Binet, Meumann, Brahn, Gent u. a. durch die Aus-

drucksmethode, aber beide müssen vereinigt werden, was von M. Kelchner nur unvollkommen geschehen. Dagegen fand nun der Vf.: „Die Grundformen der Gefühle lassen sich auf nur zwei Grundformen, Lust und Unlust, nicht zurückführen. Sie bieten eine viel grössere Mannigfaltigkeit und lassen sich nicht in eine, sondern in drei Gefühlsrichtungen gruppieren, die durch die Gegensätze von Lust-Unlust, Spannung-Lösung und Erregung-Beruhigung bestimmt werden. Die Gefühlsvorgänge werden immer, wenn sie genügende Stärke besitzen, von gewissen Veränderungen in den Atmungs- und Pulskurven begleitet, die als ihre objektiven Symptome dienen können. Durch solche genau bestimmbaren Veränderungen der Ausdruckskurven sind besonders die sechs Grundformen der Gefühle ausgezeichnet, so dass sie eine objektive Stütze für die Richtigkeit der Ergebnisse der subjektiven Gefühlsanalyse geben. Von diesen sind die Pulssymptome viel ausdrucksvoller und zuverlässiger, während die Atmungssymptome unter dem Einflusse des Willens stehen und dadurch oft etwas modifiziert erscheinen." Aber freilich „bleiben immer noch viele Gefühlserlebnisse, besonders die inneren qualitativen Abstufungen, einer objektiven Kontrolle entzogen." — Den gegensätzlichen Gefühlsformen entsprechen genau entgegengesetzte Veränderungen in den Ausdruckskurven. Sie können durch das folgende Schema am besten dargestellt werden:



— **F. W. Katzenellenbogen. Die zentrale und periphere Sehschärfe des hell- und dunkeladaptierten Auges. S. 272.** „1) Die Sehschärfe des helladaptierten Auges ist bedeutend grösser als die des dunkeladaptierten, und die Ermüdung des helladaptierten Auges viel geringer als die des dunkeladaptierten. 2) Bei gleicher subjektiver Helligkeit ist die Sehschärfe in der Periphäre noch um ein Minimum herabgesetzt. 3) Die Uebung kann unter Umständen die periphere Sehschärfe bedeutend verbessern. 4) Die Unsicherheitsurteile zeigen einen ähnlichen regelmässigen Verlauf wie die Einheits- und Zweiheitsurteile. 5) Der Verlauf der Sehschärfe zeigt eine ‚Zone der Unbestimmtheit', deren Aenderungen den Aenderungen der Schwelle selbst annähernd proportional sind". Es hat sich nämlich gezeigt, „dass nicht nur die Schwelle schlechthin, sondern

alle psychophysischen Urteilsgebiete (also auch die der Unsicherheitsregion) eine Proportionalität zur gesamten Ursache der Schwellenvergrösserung besitzen, ähnlich wie z. B. nach dem Weberschen Gesetze zur Reizintensität." 6) Die vorliegenden Versuche haben keinen Beweis für eine spezifische Zapfen- oder Hellsehschärfe und Stäbchen- oder Dunkelsehschärfe geliefert." — **G. della Valle. Der Einfluss der Erwartungszeit auf die Reaktionsvorgänge. S. 294.** Die Aufmerksamkeit ist periodisch, die Reaktionszeiten spiegeln die Spannung der Aufmerksamkeit; darum muss jeder Erwartungszeit eine besondere Geschwindigkeit der Reaktion entsprechen: Vf. stellt mittelst der Reaktionszeit diesen Verlauf fest. Hinsichtlich des Einflusses der Erwartungszeit lässt die Tabelle eine oszillatorische Entwicklung erkennen, deren Periode ca. 4 Sek. beträgt. Dabei ist ein steigender und ein fallender Typus zu erkennen. — **R. A. Pfeiffer. In Sachen der optischen Tiefenlokalisation von Doppelbildern. S. 299.** Gegen Tschermak, der den Aufsatz von Pf.: „Ueber Tiefenlokalisation von Doppelbildern" (Psychol. Stud. II. H. 3/4) abfällig beurteilte.

4. Heft. W. Wundt. Ueber Ausfrageexperimente und über die Psychologie des Denkens. S. 301. Sehr abfällige Beurteilung der Experimente von Marbe über das Urteil und von Büchler über die Denkvorgänge." **A. Kästner und W. Wirth. Die Bestimmung der Aufmerksamkeitsverteilung innerhalb des Sehfeldes mit Hilfe von Reaktionsversuchen. S. 361.** Die Versuche stützen sich auf die Feststellung Wundts, dass die Reaktionszeit durch die Ablenkung der Aufmerksamkeit verlängert wird. Vgl. oben.

5. und 6. Heft. P. Linke. Die stroboskopischen Täuschungen und das Sehen von Bewegungen. S. 393. Die gewöhnliche Erklärung des Bewegungsscheines beim Kinematographen und dem Stroboskop ist eine physiologische: „Die Nachbilder stellen ein Kontinuum der einzelnen Phasen her, und dieses Kontinuum ist identisch mit dem Bilde einer Bewegung. Unser Eindruck ist dann nur die notwendige Folge der konstanten Verknüpfung von Reiz und Empfindung." „Diese Theorie ist vollkommen falsch." Die Bewegungserscheinung ist psychologisch zu erklären, ganz ebenso wie ein bewegtes Rad durch ein enges Gitter gesehen, stillzustehen scheint. Die blosse sukzessive Reizung eines Netzhautskontinuums reicht, wie experimentell feststeht, nicht aus, sie ist zur Vorstellung nicht einmal notwendig. Die Erklärung besteht in der Tatsache, dass zum Zustandekommen eines Bewegungseindruckes nur zwei Phasenbilder erforderlich sind, diese zwei aber auch unter allen Umständen." Dies gilt auch für wirkliche Bewegungen. „Die stroboskopischen Bewegungserscheinungen sind nichts als ein besonders eklatanter Fall dieses auch sonst bestätigten Gesetzes: nur sind sie durch den Hinzutritt einer Täuschung unseres Identitätsbewusstseins noch besonders gekennzeichnet. Alles andere findet sich überall, wo überhaupt Bewegungen gesehen werden":

„Die Verschmelzung spielt allerdings bei den stroboskopischen Experimenten eine Rolle: aber gewiss nicht im Sinne der Talbotschen Verschmelzung, die besser Mischung genannt würde, sondern im Sinne jener einfachen Nachbildwirkung, durch die eine diskontinuierliche Bildfolge in eine kontinuierliche verwandelt wird". „Werden die Pausen der Exposition möglichst abgekürzt, so kann schliesslich bei geringerer Helligkeit durch Nachbildwirkung der Anschein eines einzigen kontinuierlichen exponierten Gebildes von annähernd konstanter Intensität und gleichbleibendem oder aber auch von bedeutend wechselndem sonstigen Aussehen erzeugt werden". „Damit eine Bewegung gesehen wird, ist zunächst nötig, dass mindestens zwei Gesichtswahrnehmungen nach einander bestehen, die in ihren räumlichen Bestimmungen wenig genug von einander abweichen, um identifiziert, d. h. auf einen Gegenstand bezogen werden zu können. Zweitens aber muss diese Identität oder Einheit unmittelbar erlebt werden, und dazu ist nötig, dass die beiden fraglichen Wahrnehmungen rasch genug aufeinander folgen, um als ein einziges einheitliches Ganzes im Bewusstsein zu wirken . . . Identität des räumlich unterschiedenen ist aber nicht vorstellbar ohne den Gedanken an Bewegung oder an das Bestehen von Zwischenphasen. Bei der zwingenden Deutlichkeit, mit der die Einheit der beiden Gesichtsbilder erlebt wird, verschmilzt dieses Bewegungsbewusstsein assimilativ mit den sinnlich wahrgenommenen Elementen, sodass diese einen eigentümlichen Bewegungscharakter erhalten, der aber ebensowenig eine Empfindung genannt werden darf, wie etwa die sekundären Faktoren des Tiefenbewusstseins und ähnliches."

3] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. 1907.

8. Bd., 2. u. 3. Heft: Th. Lipps, Psychologie und Aesthetik. S. 91. Aesthetik ist „Psychologie des Schönen und der Kunst", wo unter Kunst die Kunstprodukte zu verstehen sind. Aber das Schöne der Natur und Kunst ist doch nichts Psychisches! Aber das Wort Schönheit hätte für den keinen Sinn, der nicht das Gefühl und die Wertung des Schönen in sich erlebt hätte. Dieses psychische Moment gehört also zum Begriffe der Schönheit: sie besteht in einer Beziehung des Gegenstandes zu mir. Die ästhetischen Normen sind psychische Naturgesetze. Die Aesthetik ist „angewandte Psychologie": das will sagen, „dass in der Aesthetik die allgemeine ästhetisch-psychologische Einsicht angewendet werden soll auf das Verständnis des Schönen, das in der Natur tatsächlich vorliegt, und auf das Verständnis der Kunst, wie sie in der Geschichte der Kunst tatsächlich gegeben ist." — **E. Meumann, Ueber Assoziationsexperimente mit Beeinflussung der Reproduktionszeit. S. 117.** Die Reproduktionszeit bei „Aufgabestellungen" stellt sich in den bisherigen Ex-

perimenten sehr variabel heraus: sie schwankt zwischen 4½ - 5½ Sekunden und 600 — 650 σ. Es handelt sich offenbar um zwei ganz verschiedene Typen von Einstellungen der Vp. Bei den einen herrscht die Tendenz vor, so schnell als möglich zu reagieren, ohne den Inhalt der Aufgabe genauer zu betrachten, die andern richten gerade auf den Inhalt ihre Aufmerksamkeit. Es kommt also auf eine gleichmässige Instruktion der Versuchspersonen an. Durch zahlreiche Versuche fand der Vf.: „1. dass es sehr wichtig ist, den Vorbereitungszustand der Vp. nicht nur nachträglich allseitig zu analysieren, sondern auch durch die Instruktion vorher zu regulieren . . . 2. dass zwischen der Instruktion, ‚so schnell als möglich' zu reagieren, und jeder irgend schwierigen ‚Aufgabestellung' ein unheilvoller Antagonismus besteht. . . . 3. dass die Wirkung der Instruktion eine ganz verschiedenartige ist, je nachdem ob die Vp. sich auf schnelle oder qualitativ genaue Erledigung ihrer ‚Aufgabe' sich einstellen . . . 4. dass diese so verschiedenen Grundfälle auch im Experiment getrennt werden müssen . . . 5. dass die Zahlenwerte der Zeitmessungen bei Reproduktionsversuchen getrennt verarbeitet werden müssen . . . 6. dass alle unter genauer Befolgung der Instruktion ‚so schnell als möglich' ausgeführte Reproduktionen auch inhaltlich eine andere Bedeutung haben, als die mit genauer Erfüllung der Aufgabe, indem sie stets die näher liegenden, individuell leichteren, inhaltsloseren, eine weniger wertvolle geistige Leistung darstellenden Reproduktionen sind" . . . — **H. J. Watt, Ueber den Einfluss der Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge von Reizen auf Wortreaktionen. S. 151.** Es fragt sich: „Wenn eine längere Reihe von Wörtern einer Vp. vorgeführt wird und sie die Aufgabe erhält, auf jedes derselben mit einem andern, das irgendwie mit dem Dargebotenen zusammenhängt, zu reagieren, welche Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge der Wörter ist die günstigste für die Reproduktion und am bequemsten für die Vp.?" „Die Anzahl der von einer Vp. ausgeführten Wortreaktionen nimmt proportional dem logarithmischen Zuwachs der Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge der Reizwörter ab." Die Reaktionsworte wiederholten sich oft. „Bei häufig gebrauchten Wörtern ist die Entfernung zwischen einem Reaktionswort und seiner nächsten Wiederholung am häufigsten eine Reihe. Diese Häufigkeit nimmt mit Zunahme der Entfernung zuerst sehr rasch und dann wenig ab." „Ein Reaktionswort wird am häufigsten schon innerhalb 6 Minuten wiederholt. Nach 30 Minuten ist die Wahrscheinlichkeit seiner Wiederholung, abgesehen von speziellen Anlässen, nicht mehr gross." „Es ergibt sich kein Zusammenhang zwischen der Geschwindigkeit der Vorführung der Reize und der Geläufigkeit der Verbindung von Reiz- und Reaktionswörtern. Die Zunahme der Vorführungsgeschwindigkeit beschleunigt, was den Anteil der Reproduktionstendenzen an diesen anlangt, gar nicht." — **W. Specht, Die Beeinflussung der Sinnesfunktionen durch geringe Alkoholmengen. S. 180.** I. Teil. Das Verhalten von

Unterschiedsschwelle und Reizschwelle im Gebiet des Gehörsinnes. Es ist nicht gerechtfertigt, allgemein zu behaupten, „dass alle psychischen Vorgänge erschwert seien". „Gegen die Assoziationsversuche und auch gegen die Methode des fortlaufenden Lesens, Addierens und Memorierens muss eingewendet werden, dass sie für die Frage, ob durch den Alkohol die Assoziationen beschleunigt oder verlangsamt werden, überhaupt nicht entscheidend sein können." Die Störung kann ja die Apperzeption betreffen. Es sind dies auch sehr komplizierte Vorgänge; darum hat Vf. ganz elementare gewählt. Es ergab sich: „Die Unterschiedsschwelle und die Reizschwelle werden durch den Alkohol in entgegengesetzter Richtung beeinflusst: die Unterschiedsschwelle steigt, die Reizschwelle dagegen sinkt. Dabei besteht ein vollkommener Parallelismus zwischen beiden Veränderungen sowohl bezüglich der Grade dieser Veränderungen an sich wie auch ihrer zeitlichen Bestimmtheit. Ist die Veränderung der Unterschiedsschwelle gross, so ist auch die Veränderung der Reizschwelle gross, und beginnt die Unterschiedsschwelle zu steigen, so beginnt gleichzeitig die Reizschwelle zu sinken, verschwindet die Veränderung der Unterschiedsschwelle, so kehrt auch die Reizschwelle gleichzeitig zu ihrer Norm zurück. Dabei sind die Grade der Veränderung abhängig von der Alkoholdosis. Eine qualitative Verschiedenheit der Beeinflussung der Unterschiedsschwelle und der Reizschwelle durch verschieden grosse Alkoholmengen besteht nicht. — Dass die Unterschiedsschwelle erhöht ist, kommt von der Einengung des Bewusstseins: er kann die beiden Schallempfindungen nicht als ein Ganzes im Bewusstsein verbinden, die Vergleichung ist erschwert. Auch wir urteilen unrichtig, wenn wir nur auf die Schläge einzeln, nicht auf die Vergleichung das Augenmerk richten. Der vom Alkohol Beeinflusste „beurteilt den unmittelbar gegenwärtigen Schall als den stärkeren, so dass, wenn der unmittelbar voraufgegangene der stärkere war, dieser nur als gleich oder sogar als schwächer geschätzt wird." Die Vp. erklären selbst, ihr Bewusstsein sei so eingeengt, dass die Schallempfindung im Augenblicke ihres Auftretens ihr ganzes Bewusstsein einnimmt. Damit ist nun auch das Sinken der Reizschwelle erklärt: der Schall nimmt die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch; übrigens mag der Alkohol auch eine stärkere physiologische Wirkung haben, welche eine stärkere Empfindung bedingt.

4. Heft. K. Bühler, Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge. S. 297. I. Ueber Gedanken. Es wird die Frage gestellt und durch systematisches Ausfragen ermittelt: „Was erleben wir, wenn wir denken?" Spezieller: „Welches sind die Bestandstücke unserer Denkerlebnisse?" „Als die wesentlichen Bestandstücke unserer Denkerlebnisse können nur die Gedanken angesehen werden", nicht die sinnlichen Elemente. Denn „was so fragmentarisch, so sporadisch, so

durchaus zufällig auftritt im Bewusstsein. wie die Vorstellungsn in unseren Denkerlebnissen, kann nicht als Träger des festgefügten und kontinuierlichen Denkgehaltes angesehen werden." Gegen Wundt „behaupte ich, dass prinzipiell jeder Gegenstand vollständig ohne Anschauungshilfen bestimmt gedacht (gemeint) werden kann." — **V. Benussi, Zur experimentellen Analyse des Zeitvergleiches. S. 366.** I. Zeitgrösse und Betonungsgestalt. „Wird eine kleine Zeit erfasst, so sind bekanntlich für uns die Grenzgeräusche auffälliger als die Zeitstrecke und umgekehrt; entsprechend setzt der Einfluss der Folge auf die scheinbare Grösse einer erfassten Zeit dort ein, wo die Zeitstrecke auffälliger zu werden beginnt und wirkt hier im Sinne einer scheinbaren Verlängerung der zuzweit erfassten Zeit; man ist aber berechtigt, die durch die Folge geschaffene subjektive Ungleichheit zweier objektiv gleicher Zeiten auf eine scheinbare Verkürzung der zuerst erfassten Zeit zurückzuführen, sofern es natürlich ist, zu meinen, ein Gegenstand werde dann am adäquatesten erfasst, wenn er auch am aufmerksamsten erfasst wird. Dass die zuzweit erfasste Zeit aufmerksamer erfasst werde, als die zuerst kommende, dürfte bekanntlich der Erfahrung eines jeden, der solche Versuche mitgemacht hat, entsprechen. Wird eine durch stärkere Geräusche begrenzte Zeit mit einer durch schwächere begrenzten verglichen, so entsteht eine Tendenz, die stärker begrenzte Zeit für l ä n g e r zu halten, wenn die verglichenen Zeiten der ‚kleinen' Zeit angehören, dagegen für k ü r z e r, wenn die Zeiten der Gruppe der ‚grossen' zuzuschreiben sind. Wird eine kurze Zeit, deren Endgeräusch stärker ist, als das Anfangsgeräusch, mit einer Zeitstrecke verglichen, deren Grenzgeräusche einander gleich und schwach sind, so entwickelt sich eine Tendenz, deren Endgeräusch stärker ist, für länger zu halten und zwar insoweit, als das stärkere Geräusch die Aufmerksamkeit mehr oder weniger lang in Anspruch zu nehmen vermag und so ihre eigene Gegenwartszeit verlängert. Ist das stärkere Grenzgeräusch einer kurzen Zeitstrecke nicht End- sondern Anfangsgeräusch, so herrscht die Tendenz vor, die Zeitstrecke, die durch ungleichartige Geräusche limitiert ist, für kürzer zu halten . . . Jede Art der Zeitbegrenzung (Betonungsgestalt) begünstigt eine bestimmte Vergleichsaussage . . ." Die Wirksamkeit der U e b e r r a s c h u n g inbezug auf Zeitverkürzung sowie des „a b s o l u t e n" Eindrucks, des „Langen" und „Kurzen" wird abgelehnt. — **R. Lagerbörg, Zur Abgrenzung des Gefühlsbegriffes. S. 450.** „Gefühl dürfte am besten ein unausgeprägtes Bewusstsein bedeuten, das den Charakter einer keimenden unlokalisierten Empfindung besitzt. Lust und Unlust . . . sollten damit Gefühle (und zwar algedonische Gefühle) nur so lange heissen, als sie nicht lokalisiert, mehr oder weniger auf den Körper bezogen werden; wo dieses geschieht, würden sie algedonische Empfindungen genannt." — **O. Weiss, Die Registrierung der menschlichen Herztöne durch Seifenhäutchen. S. 463. — P. Linke, Bemerkungen**

zur Dürrschen Kritik meines Würzburger Vortrags (Neue stroboskopische Versuche". Es ist nicht richtig, dass Verfasser die Literatur nicht genügend berücksichtigt habe. Freilich mit der Dürr-Marbeschen Theorie stimmen seine Ergebnisse nicht überein.

4) **Archiv für systematische Philosophie.** Herausgegeben von W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Chr. Sigwart, L. Stein und E. Zeller. Berlin 1907. Reimer.

13. Bd., 3. Heft: B. Lemcke. De motu curvo. S. 291. „Die sog. krummlinige Bewegung ist nicht Begwegung mehr, sondern Veränderung der Bewegung, und zwar der Richtung nach." „1. These: Alle Richtung der Bewegung ist geradlinig, eine krummlinige Richtung ist nur möglich als Veränderung der Bewegungsrichtung, diese ist als solche immer geradlinig." „2. These: Die Veränderung der Richtung (an einer Bewegung) ist nicht mehr Bewegung." „3. These: Die sog. krummlinige Bewegung ist Richtungsänderung." **K. Geissler, Die Dimensionen des Raumes und ihr Zusammenhang. S. 313.** Bei andern Gelegenheiten hat der Vf. oft Ansichten über nichteuklidische Geometrie zurückgewiesen, sowie auch die Verherrlichung der Limesmethode als einer endgültigen und unübertreffbaren Weise, das Unendliche, namentlich Unendlichkleine loszuwerden. „Es genügt nicht, wie gewisse Mathematiker tun, mathematische Grundvorstellungen in Werte oder Urteile zu kleiden und dabei naiv Worte zu gebrauchen wie „die Grade", „ist", „eine Grundvorstellung", wir „denken" „drei Systeme" von „Dingen" und nennen die „Dinge des einen Systems" Punkte etc. . . . Es muss etwas irgendwie da sein, wenn es zum Gegenstande des Denkens gemacht wird. Ein blosses durch Definition äusserlich gemachtes ‚Ding' (eine sehr beliebte Art, wie gewisse Mathematiker etwas, was Schwierigkeiten macht, wie das Irrationale, erst ‚herstellen' wollen, um nachher die Richtigkeit ihrer weiteren Schlüsse immer durch Berufung auf die wohldefinierte Existenz nachzuweisen) kann keine andere Existenz beanspruchen als die der äusserlichen, rein formalen Zusammenstellung, darf aber nicht etwa plötzlich verlangen, als räumlich anerkannt zu werden. Eine räumliche Vorstellung bedarf einer räumlichen Tatsache, eines räumlichen Seins irgend welcher Art, um Vorstellung, also Gegenstand des Denkens zu werden: das blosse Wort- und Begriffszusammenstellen liefert dem Denken keinen andern Gegenstand als blosse äusserliche Zusammenstellung. Wenn wir die Zahl 4 oder Weiterzählen von 3 bis 4 zusammenstellen mit einer Raumvorstellung von 3 Dimensionen . . ., so haben wir eine Zusammenstellung oder ein Weiterzählen, verbunden mit jener Vorstellung. Die neue daraus gebildete Vorstellung, die ich etwa nennen wollte ‚vierdimensionalen Raum', darf dann keineswegs ohne weiteres hingestellt werden als gleichberechtigt und gleichgebildet wie ‚dreidimensionaler Raum' . . . Es wäre darum der vierdimensionale Raum teilweise eine blosse formale Definitions-

schöpfung.“ „Die Anhänger der nichteuklidischen Geometrien führen oft den Gegensatz der Ebene und der Kugel an, um anschaulich zu machen, dass es nur zufällig eine Gerade zwischen zwei Punkten gebe, und ein Raum mit mehreren anschaulich vorstellbar wäre wenigstens im Vergleiche. Will man etwas durch einen Vergleich begreiflich machen, so darf derselbe nicht so gewählt sein, dass gerade in ihm das Klarzumachende schon, wenn auch versteckt, vorkommt oder sein Gegenteil. Da es auf der Kugelfläche zwei Punkte (Pole) gäbe, zwischen denen unzählige kürzeste Linien über die Kugelfläche hin zu ziehen seien (die Meridiane), die man auch Grade nennen dürfe und Flächenwesen als Grade erscheinen würden, ... so könne man auch einen Raum als möglich annehmen, in dem es mehrere Gerade zwischen zwei Punkten gebe. So sagen sie. Die Kugelvorstellung, die zu jenen Meridianen nötig ist, setzt die Vorstellung der räumlichen Geraden bereits voraus (Kugelradius, Tangentialebene etc.). Streicht man diese Vorstellung hinweg, lässt man sie auch nicht mehr nebenher schimmern, so ist die Vorstellung der Kugel, der Meridiane, der vielen Kürzesten völlig dahin. Es ist nicht wahr, dass ein Flächenwesen in der Kugelfläche, d. h. ohne die Vorstellung der körperlichen Kugel, überhaupt Sinn hat ... Die Vorstellung einer noch so kleinen Stelle einer Linie in einer krummen Fläche kommt nicht zustande ohne das Richtungsbelieben des Raumes; man muss wissen, was Fläche ist im Gegensatze zum gleichbehafteten Raum.“ „Dem Raum sein räumliches Wesen wegzustreichen, ihm ein arithmetisches unterzulegen, und nun die Möglichkeit anderer Dimensionen anzudichten, ja sogar Schöpfungen vorzunehmen, das ist vielfach unternommen worden. Aus Worten, und wären sie zu noch so klugen Definitionsformulierungen zusammengesetzt, macht man keine andere Wirklichkeit als die der Worte.“ — **N. Sterling, Die polnische Philosophie der Gegenwart. S. 333.** Vor zwei Jahren hat die polnische „Philos. Rundschau“ einen Preis ausgesetzt für die Behandlung des Kausalitätsproblems. Die eingegangenen Arbeiten werden besprochen. — **W. Frankl, Gegenstandstheoretische Beiträge zur Lehre vom sog. logischen Quadrat. S. 346.** Statt des herkömmlichen Schemas, das die Gegensätze der Urteile veranschaulicht, gibt der Vf. neue. „Das Sein oder Nichtsein eines Gegenstandes A ist entweder notwendig mit dem Sein oder Nichtsein eines Gegenstandes B verknüpft oder nicht. Formelhaft lässt sich das etwa so darstellen:

1. $A+, B+$
2. $A+, B-$
3. $A-, B+$
4. $A-, B-$
5. $\begin{cases} A+, B? \\ A-, B? \end{cases}$

Die verschiedenen Gegensätze lassen sich also in folgender Weise darstellen:

1. Koinzidenz $A+, B+, A+$
2. Subalternation $A+, B+, A?$
3. Kontrarietät $A+, B-, A?$
4. Kontradikt. $A+, B-, A+$.
5. Subkontrarietät $A-, B+, A?$
6. Indifferenz $A+, B?$ $B+, A?$

Der Vf. gibt sogar einen „Apparat zum logischen Quadrat" an, der nach Art einer Rechenmaschine die logischen Verhältnisse durch Drehung eines Zeigers angibt. **V. Allaro, Sulla causa del Cretinismo. S. 307.** Der Vf. verteidigt seine Silikatstheorie gegen andere Auffassungen. **G. Eller, Der Mensch und das Unendliche. S. 394.** Lobpreis des Werkes von A. Lucca, *L'uomo e l'Infinito* 1906, der beweist, „dass der Mensch oder das bewusste Individuum und die unendliche Welt Eins sind in der Empfindung", sodann aber auch Eins in der Intelligenz. Der theistische Gott „kennt den Schmerz nicht, aber er verursacht ihn", in dem des Vf.s „ist der Schmerz ein konstitutiver Teil des Glückes selbst". **D. Koigen, Jahresbericht über die Literatur zur Metaphysik. S. 403.** Prinzipien der Metaphysik von Br. Petroniewicz 1904. Weltanschauungslehre von H. Gomperz 1905.

4. Heft: E. Vowinkel, Determinismus in der Erziehung. S. 429. Es stehen sich zwei Erziehungssysteme unversöhnlich gegenüber: das der „theologisch begründeten Ethik des freien Willens" und das „einer naturwissenschaftlich genährten Aesthetik der bedingten Entwickelung", ersteres gibt die Freiheit, um sie wieder zu nehmen, letzteres nimmt sie, um sie zu geben. Die zu erstrebende „allgemeine Bildung" verlangt jetzt eine Auswahl der Stoffe: sie müssen „vollkommene intellektuelle Erlebnisse" herbeiführen, und zwar solche, die „entschlossen und systematisch auf den Bau einer persönlichen Kultur zielen." — **J. Lindsay, The philosophy of Spain. S. 457.** Die Darstellung beginnt mit den arabischen Philosophen, „der Hauptzweck aber ist, zu sprechen von den grossen Repräsentanten des Neuscholastizismus im 19. Jahrhundert, den Spanien in dem Metaphysiker Balmes geliefert hat". Die für mehrere Jahrhunderte bedeutendste Erscheinung Spaniens in der Philosophie ist seine „Fundamentalphilosophie". **L. Baur, Zur Religionsphilosophie. S. 467.** Auseinandersetzung mit H. Siebeck (Zur Religionsphilosophie 1907). Inbezug auf den Begriff der Entwickelung stimmt er ihm bei, nicht in dem der Religion, in der Siebeck und Eucken „nicht eine Summe transzendenter Ansichten erblicken, die eines theoretischen Beweises bedürftig sind, sondern eine aus dem natürlichen menschlichen Dasein sich emporhebende und im Gegensatz zu ihr sich bewährende geistige Bestimmtheit, deren ‚Wahrheit' sich nicht in einer Richtigkeit von Meinungen bekundet, sondern in der ‚Unverkennbarkeit' der Normalität, welche an den damit gegebenen Lebensgehalt heraustritt". — **C. Bos, Études de philosophie positive. S. 471.** Empfehlung der *Études de philosophie positive* von G. Belot. Paris 1907. — **O. Lungström, Entwickelungslehre. S. 474.** „Entwurf einer neuen Weltanschauung". „Wir fühlen in uns neue, dämmernde, schaffende Impulse, die dem Göttlichen entstammen, und Anfänge einer Erkenntnisfähigkeit von wesentlich höherer Art als die gewöhnliche." — **Novström, Naives und wissenschaftliches Weltbild. S. 491.**

Zwischen beiden besteht ein Gegensatz: derselbe ist so stark, dass das letztere „dazu neigt, das erstere ganz zu sprengen, und man kann ganz einfach und genau den allgemeinen Gesichtspunkt angeben, von welchem aus dies der Fall ist. Die Grenzenlosigkeit der intellektuellen Welt ist der eigentliche Sprengstoff.“ — **A. E. Haas. Die Physik und das kosmologische Problem. S. 511.** Auch wenn das Weltall unendlich ist, muss die Physik ein anfangloses Geschehen für unmöglich erklären. Es wird nur die Einheitlichkeit der Naturgesetze und Erscheinungen vorausgesetzt: „Grössen, die in dem uns bekannten Teile des Weltalls innerhalb bestimmter Grenzen liegen, müssen überall in dem Weltall, auch wenn es von unendlicher Ausdehnung ist, innerhalb zweier Grenzen liegen, deren Entfernung wir zwar ungeheuer mal so weit, als sie im Bereiche der Erfahrung ist, aber immer endlich gross bestimmen wollen. So liegt die Dichte aller Stoffe zwischen 0 und 25, die Temperatur geht nicht über eine Billion Grad C., die Potentiale nicht über eine Trillion Volt. „Als die Grundform der natürlichen Ereignisse können wir die Ausgleichung von Intensitätsunterschieden ansehen.“ „Es ist nun eine Tatsache der Erfahrung dass auch dann, wenn Vorgänge der Grundform mit scheinbar entgegengesetzten verbunden sind, das Gesamtergebnis der Kombination von Prozessen in allen Fällen eine Verminderung des Ereignisvorrates des Systems ist.“ Auf mathematischem Wege gelangt der Vf. „zu dem Ergebnisse, dass nach den Gesetzen der Physik der Weltprozess erst seit einer endlichen Zeit dauern könnte, und sein Anfang von der Gegenwart um eine kürzere Zeit als eine hinreichend gross gewählte Zeit entfernt wäre.“ Dies behält auch seine Gültigkeit, wenn man einen sukzessiven Anfang des Geschehens annimmt. Die Einwürfe, welche aus dem unsymptotischen Ausgleich entnommen werden, treffen diese Beweisführung nicht, welche die Anfangslosigkeit widerlegt. Reuschle und Loschmidt wollen eine Periodizität nachweisen, aber wir hätten dann nur eine nach dem Zusammenstoss gedämpfte Periode mit abnehmender Amplitude.“ O. Kaspari hält es für möglich, dass durch die Interferenz von Wärmewellen ohne anderweitige Kompensation Temperaturunterschiede geschaffen werden. Das widerstreitet aber der Inkompressibilität des Aethers. Daraus ergibt sich: „Ist die Annahme eines ewigen Geschehens in einem gegen äussere Einwirkungen abgeschlossenen System, sei es unendlich oder endlich, mit den Gesetzen der Physik unverträglich, so kann auch eine Kausalreihe von Ereignissen, die wir uns unbegrenzt denken müssen und daher auch nicht vor einer endlichen Zeit, kleiner als die früher bestimmte Zeit Z abbrechen können, unmöglich nur solche Ereignisse umfassen, die den Gesetzen der Physik unterliegen.“ „Die Bedeutung dieses scheinbar negativen Ergebnisses liegt darin, dass es die Annahme eines Wesens erfordert, dessen Handlungen den allgemeinen Gesetzen der Natur nicht unterliegen, das, unabhängig von der Natur, über ihr steht und waltet.“ — **G. Batault,**

Nietzsche negateur de sa philosophie. S. 526. Der Philosoph des Gewaltwillens krönt sein Werk durch die Hypothese der ewigen Rückkehr, d. h. „durch das strengste deterministische, das fatalistischeste kosmologische System.“ — **E. Schwarz, Autologie und Logik. S. 543.** „Unsere moderne deutsche Philosophie“ ist vorwiegend theoretisch, d. h. also jetzt so viel wie ‚transzendental‘ interessiert. Kant selbst zum infallibilen Papste einer ansehnlichen Priester- und Jüngerschaft erhoben.“ Es sind „von königsbergischer Begriffsverkalkung angekränkelte Köpfe“. Gegen die Irrung des Idealismus „schützt am besten die Erwägung, dass die Existenz des Noëtischen nach der autologischen ‚Prinzipalkoordination‘ nicht ohne die tatsächliche Wirklichkeitswelt gedacht werden kann“.

5| **Annales de philosophie chrétienne.** Sécretaire de la Rédaction: L. Laberthonnière. Paris, Bloud.

77e année. Tome I. Nr. 5—6: L. Le Leu. La mystique chrétienne et sa psychologie. p. 339. 620. — A. Leclère. Esquisse d'une apologétique. p. 472. 574. — Laberthonnière. La question de méthode en apologétique. p. 500. — Ch. Huit. Le platonisme dans la France du XVIIe siècle. p. 516. 3. Artikel: La Fontaine. Abbé Foucher. — **E. Dimnet. Lex credendi. p. 561. — V. Giraud. La modernité des Pensées de Pascal. p. 594. — Schmied. Müller. Un théologien moderne: Hermann Schell. p. 608.**

78e année. Tom. I. Nr. 1—6: E. Le Roy. Essai sur la notion du miracle. p. 5. 165. 225. Das Wesen, die Möglichkeit, die Feststellbarkeit, die Bedeutung des Wunders. — **Ch. Calippe. La première synthèse des idées politico-religieuses de Comte. p. 334. — B. le Sailly. La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action. p. 47.** Darstellung der Grundgedanken der *philosophie de l'action*. **L. Laberthonnière. Le témoignage des Martyrs. p. 60.** Ueber die apologetische Bedeutung des Martyriums. **B. Beurlier. Le rationalisme de Kant. p. 113. 260.** 1. Die Prinzipien des Systems. 2. Die Konsequenzen des Systems. **P. Allard. Le témoignage des Martyrs. p. 291.** Erwiderung auf den Artikel Laberthonnières. **J. H.. Du progrès en Jesus-Christ. p. 337.** Es steht nichts im Wege, der menschlichen Natur Christi eine intellektuelle Entwicklung zuzuschreiben. **J. Martin, Philon. p. 364.** Auszug aus einem Werke, das unter dem Titel Philon soeben bei Alcan erscheint. — **R. d'Adhémar. Qu'est-ce que la science? p. 389. — L. Laberthonnière, F. Brunetière. p. 403.** Ueber den Charakter und die Bedeutung Brunetières. **L. Laberthonnière. L'église et l'état. p. 449. — A. Bros. Religion des sauvages et religion des civilisés. p. 487.** Die Bedürfnisse, die der Religion der unkultivierten Völker zu Grunde liegen, finden sich auch in der modernen Seele. Die Fortdauer

des religiösen Bedürfnisses ist ein Beweis für seinen absoluten Wert. — **F. Mallet, L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique. p. 561. — F. G. Charlaix, Le développement de la personnalité dans l'œuvre de Maurice Barrès. p. 592. — G. Deltour, La crise du Protestantisme. p. 622.** — Kurze Analyse der *Essays on some theological questions of the day* von H. B. Swete (London 1905, Macmillan). — Bibliographie. p. 91. 192. 300. 409. 536. 633.

6] **Revue de Philosophie.** Directeur: E. Peillaube. Paris, Naud.

7e **année, Nr. 8—12: F. Mentré, Note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme. p. 5.** Beurteilt man den Pragmatismus nach dem Kriterium des Pragmatismus, so stellt sich seine Verwerflichkeit heraus. — **Farges, Comment il faut refuter Kant. p. 23.** Mit Rücksicht auf einen Artikel von Sentroul betont Farges, bei der Widerlegung Kants müsse man vor allem darauf hinweisen, dass wir in der sinnlichen Wahrnehmung eine unmittelbare Anschauung eines realen Objektes haben, damit sei jeder Subjektivismus widerlegt. — **E. Magnin, Observation. p. 34.** Ein besonderer Fall der Verdoppelung der Persönlichkeit. **P. J. Cuche, Étude sur le monisme. p. 117. — L. M. Billia, L'idéalisme n'est-il pas chrétien? p. 154.** Würdigung der *philosophie de l'action* und des Voluntarismus im allgemeinen. — **C. L. de Peslouan, Sur les fondements de l'arithmétique. p. 182.** (Schluss). — **P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif. p. 221. 347. 548.** Die Bewegung des Himmels und die Ruhe der Erde bei Aristoteles, den arabischen Kommentatoren, in der Scholastik, Renaissance und Neuzeit. — **E. Hérilier, La personnalité. p. 236. — J. Baylac, Deux systèmes récents de morale. p. 257.** 1. Die Moralität der Solidarität. 2. Soziologische Moral. — **J. Gardair, L'infinité divine. p. 319. — A. Joussain, La genèse de la notion du droit dans l'âme individuelle. p. 336.** Unter welchen psychologischen Bedingungen entsteht die Idee des Rechtes? Die Idee des eigenen Rechtes ist eine intellektuelle Projektion des Willens zum Leben, die des fremden Rechtes eine Projektion der Sympathie. — **X. Moisant, Le problème du mal. p. 430. — E. Peillaube, L'organisation de la mémoire. p. 529.** Wie werden die Eindrücke fixiert? Variété: C. C. Charaux, Esprit et matière. p. 281. Étude critique: F. Warrain, Sur une essai de synthèse philosophique. p. 363. 484. — Notes et discussions: Sentroul et Farges: Le subjectivisme kantien. p. 447. 472. — M. Blondel et P. J. Cuche, A propos de la philosophie de l'action. p. 481, 482. — Ph. Borrell, La notion du pragmatisme. p. 591. Analyses et comptes rendus. p. 49. 207. 293. 388. 487. 596.

7) **Revue philosophique de la France et de l'Etranger.** Dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan.

32e année, 1907, Nr. 6. J. van Biervliet, La psychologie quantitative. p. 561. Die Psychophysiologie. 1. Die Reaktionszeit. 2. Die Dauer der intellektuellen Operationen. — **E. B. Leroy, Nature des hallucinations.** p. 593. Es handelt sich hier stets um eine Steigerung der automatischen und eine Schwächung der willkürlichen Aufmerksamkeit. — **L. Dupius, L'hallucination du point de vue psychologique.** p. 620.

Nr. 7—9: F. Le Dantec, L'ordre des sciences. p. 1, 248. — **A. Binet, Une expérience cruciale en graphologie.** p. 22. Durch neue Versuche wird festgestellt, dass es möglich ist, aus der Beschaffenheit der Schrift auf die Intelligenz des Schreibers zu schliessen. — **A. Chide, La conscience sociale.** p. 41. — **Probst-Biraben, Le mysticisme dans l'esthétique musulmane.** p. 67. — **E. Boirac, La cryptopsychie.** p. 113. Man muss unterscheiden zwischen einer elementaren Kryptopsyche, d. h. isolierten unbewussten Phänomenen, die eng mit einander verbunden sind und scheinbar eine zweite Persönlichkeit ausmachen. — **F. Paulhan, H. Spencer d'après son autobiographie.** p. 145. **R. Cousinet, Le role de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants.** p. 159. — **G. Truc, Les conséquences morales de l'effort.** p. 227. Die „Anstrengung" hat eine Reihe physiologischer, psychischer und sozialer Konsequenzen, die ihr eine hohe Bedeutung für die Moral gewähren. — **J. Paulhan, L'imitation dans l'idée du moi.** p. 272. — Revue critique: G. Dageot, L'évolution créatrice d'après H. Bergson. p. 73. — Notes et discussions: L. Bellugou, Sur un cas de paramnésie. — H. Piéron, Explication ou expression (critique des théories psychophysiques). — Analyses et comptes rendus. p. 86, 174, 288.

8) **Rivista filosofica.** Segretario di redazione: Dott. E. Juvalta. Anno IX. Vol. X. Fasc. 1—4. Januar-Oktober 1907. Pavia 1907, Successori Bizzoni.

Fasc. I. (Januar-Februar): P. Martinetti, La funzione religiosa della filosofia. p. 3. 1. Welches ist der Sinn und der Wert des Lebens in der fortschreitenden Erhebung des Bewusstseins zu jener idealen Einheit, die Objekt des religiösen Bewusstseins ist? 2. Welches ist der Wert und die Funktion der Philosophie hinsichtlich des religiösen Lebens, hinsichtlich der religiösen Auffassung des Lebens? — **B. Varisco, Quid est veritas?** p. 36. Reflexionen über Wahrheit im Glauben und Leben. — **A. Piazzi, La ginnastica dello spirito nella pedagogia del secolo XIX.** p. 57. Es wird gezeigt, mit welchem Komplex von Lehren

im 19. Jahrhundert die Schlagwörter Gymnastik des Geistes, bildende Erziehung, Entwicklung der geistigen Anlagen durch die Erziehung zusammenhängen, es werden die Vorzüge und Schwächen dieser Theorien klar gelegt und die Ideen und Impulse desselben Jahrhunderts vorgeführt, auf die sie sich vervollständigen müssen. — **A. Pagano, Filosofia e filosofia del diritto. p. 88.** Rezensionen. — Giosuè Carducci. Zur Erinnerung an C. Cantoni. Zur Neuordnung der philosophischen Universitätsstudien. — Nachrichten und Mitteilungen. Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Fasc. II. [März-April]. A. Chiapelli, Dalla critica alla metafisica. p. 145. — G. Bonfiglioli, La morale di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica. p. 165. „Es existiert also ein wahrer und eigentlicher Parallelismus zwischen den Fundamentalprinzipien der Ethik Tertullians und der Stoiker". „Der stoische Sensismus diente dem Empirismus Tertullians als Vorlage", „der stoische Materialismus gab ihm das Beispiel eines philosophischen Systems, in dem Gott und die Seele als mit Körpern behaftete Wesen betrachtet werden". — **G. della Valle, Le premesse dell'umanismo. p. 184.** Der Humanismus ist die physiologische Erklärung des Kritizismus, die Verbindungsbrücke zwischen Empirismus und Rationalismus, zwischen der beschreibenden Tendenz der modernen positiven Wissenschaften und dem konstruktiven Geist der idealistischen oder materialistischen dogmatischen Philosophie. . . . . Anstelle der statischen Auffassung Kants setzt der Humanismus die dynamische Entwicklung eines phänomenistischen Subjektivismus, in dem die Form nicht mehr ausserhalb des aufgefassten Inhaltes liegt, vielmehr mit ihm verschmilzt infolge der Gleichheit der Natur, die beide vereinigt: anstelle der transszendentalen Deduktion der Kategorien setzt er die Beschreibung der physischen Funktionen. — **R. Montuori, Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. p. 201.** — Rezensionen und Referate. — Auszüge aus ausländischen Zeitschriften. — Nachrichen und Mitteilungen. Stimmen aus dem Leserkreis. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Fasc. III. [Mai-Juni-Juli]. A. Faggi, Nominalismo e Realismo geometrico. p. 281. „Die Kantsche Theorie vom Raum ist noch nicht überwunden, weder von der Kritik noch, absolut genommen, von metageometrischen Spekulationen, wenn man letztere nur in ihrem wahren Wert versteht." — **G. Salvadori, Fede e Ragione. p. 300. — G. Mazzalorso, Conoscere-Operare. p. 332. — G. Nolli, A proposito di libertà. p. 350.** Der Freiheitsbegriff Cantonis ist weder spiritualistisch noch rosminianisch. — **R. Montuori, Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. p. 374.** „Wenn wir auch noch keinen positiven Beweis dafür haben, dass die Verantwortlichkeit existiert, so haben wir wenigstens doch ein negatives Kriterium zur Hand, um die Grenzen zu

kennen, in denen die Verantwortlichkeit aufhört. Wir wissen es in der Tat, dass alle Male, wenn die ersten Bedingungen der Existenz einfliessen, die Akte eine notwendige Determinative haben und darum dem Subjekt nicht angerechnet werden können." Möglicherweise kann man dann von Verantwortlichkeit sprechen, wenn der Akt vom Willen zurückgestellt werden konnte. Rezensionen. Nachrichten und Mitteilungen. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Fasc. IV. [August-September-Oktober]. B. Nerisco. Che cosa consti. p. 425. Im Anschluss an Ormonds Werk *„Concepts of Philosophy"* (London 1906) untersucht der Verf. die Frage: Was alles ist real? — **S. Tedeschi. Valore e abitudine. p. 458.** Ueber „Wertschönheit" und den Einfluss der Gewöhnung auf unser ästhetisches Urteil. — **G. Salvadori. Fede e ragione. p. 475.** In Ablehnung aller sog. Offenbarungsreligionen und jedes Dogmatismus nicht minder als des metaphysischen Positivismus und des absoluten Rationalismus sowie des reinen Empirismus und der absoluten Kontingenzlehre tritt der Verf. ein für eine scharfe Abgrenzung der Vernunftgebiete von denen des Glaubens, allwo der Tätigkeit unserer Vernunft ein Ziel gesetzt ist. **L. Miranda, La posizione logica del rapporto giuridico. p. 493.** Eine warme Empfehlung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Aktualitäten: L'anticlericalismo. — A. Faggi. Kuno Fischer e lo „spirito". „Der Fundamentalirrtum Kuno Fischers, der trotz allem immerhin einen schönen Versuch einer Aesthetik geschrieben hat (in seinem Buch „Ueber den Witz", 2. Aufl., Heidelberg 1889) besteht darin, dass er das Komische zum alleinigen und absoluten Gegensatz des Erhabenen gemacht hat." — Rezensionen. Der Kongress von Parma. — Diskussionen: Ueber die Freiheit (Auseinandersetzung zwischen H. Caló und B. Varisco über den Artikel des letzteren im 3. Heft (1907) dieser Zeitschrift über Cantonis Freiheitsbegriff. Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1| **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.** Herausgegeben von P. Barth. 1907.

3. Heft. G. Wernick, Der Wirklichkeitsgedanke. S. 275. Dem Menschen gilt zunächst als wirklich, was er mit seinen äusseren Sinnen wahrnimmt. Nachträglich werden die subjektiven Wirklichkeitsvorgänge beachtet. Dieselben „zeigen eine grössere Mannigfaltigkeit als die objektiven und lassen sich nicht auf ein einziges Schema restlos zurückführen". „Sie bestehen in Assoziationsvorgängen", mit dem Bewusstsein der Gleichzeitigkeit. „In die entstehenden Komplexe gehen Willens- und Gesichtsvorstellungen mit ein, sowie objektiv bewertete Vorstellungen, be-

sonders die des eigenen Körpers." — **J. Pihler, Beschreibung und Einschränkung. S. 313.** Mach will die Naturgesetze nicht als Beschreibung, sondern biologisch als „Einschränkung der Erwartung" definieren, dies ist nicht bloss ein anderer Name, sondern die allein richtige Auffassung. — Besprechungen. S. 337.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Herausgegeben von O. Flügel, K. Just und W. Rein. 1907.

14. Jahrgang. 9. Heft. Fr. Wilhelm, Die Lehre vom Gefühl in der Psychologie der letzten zehn Jahre. S. 401. VIII. Lipps: Leitfaden der Psychologie. 1903. — Vom Fühlen, Wollen und Denken. 1902. — Das Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl. 1904. — IX. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. I. 1900. — X. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I. 2. A. 1903. — **P. Zillig, Grundfragen zum Lehrplan für die Volksschule. S. 414.** Erziehender Unterricht und Gesinnungsunterricht. Der pädagogische Beruf. Vom Zwecke der Schule, dem Fortschritt, der Verbindung und Folge des Unterrichts, von der Schulorganisation und Lehrerbildung im Hinblick auf den Lehrplan. — **C. Maennel, Die preussische Mittelschule nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. S. 429.** — Mitteilungen S. 429. — Besprechungen.

10. Heft. Fr. Wilhelm, Die Lehre vom Gefühl. S. 449. XI. Orth, Gefühl und Bewusstseinslage. Berlin, 1903. — **P. Zillig, Grundfragen zum Lehrplan für die Volksschule. S. 455.** Kulturgeschichtliche Führung des Unterrichts und Leitfadenfortschritt. — Mitteilungen. S. 461. 1. Ferienkurse in Jena vom 4.–17. August. 2. Zur Reform des Religionsunterrichtes. 3. Der XII. Blindenkongress. 4. Bohnstedt, Wirklichkeiten, Worte und Wege.

11. Heft. Fr. Wilhelm, Die Lehre vom Gefühl in der Psychologie der letzten zehn Jahre. S. 513. XII. Ribot, Psychologie der Gefühle. Aus dem Französ. übers. von Chr. Ufer. 1903. (4. Bd. der Internat. Bibliothek für Pädagog.) **P. Zillig, Grundfragen zum Lehrplan für die Volksschule. S. 522.** — Mitteilungen S. 534. — Besprechungen S. 551.

12. Heft. Fr. Wilhelm, Die Lehre vom Gefühl in den letzten zehn Jahren. S. 561. Ribot vertritt die Ansicht, „dass zwischen physischem und psychischem Schmerz eine durchgreifende Einerleiheit des Wesens besteht, und dass sie sich nur durch ihren Ausgangspunkt unterscheiden, indem ersterer an eine Empfindung, letzterer an irgendwelche Form von Vorstellung, Phantasiebild oder Idee gebunden ist. Auch körperliche und seelische Lust sind nicht spezifisch verschieden. Der Gefühlszustand ist das Bewusstwerden von körperlichen Veränderungen, die durch einen intellektuellen Vorgang veranlasst sind. Physische und psychische

Erregung sind „ein und derselbe Vorgang in zwei Sprachen übersetzt". Ribot nimmt auch ein Gefühlsgedächtnis und eine darauf gestützte Gefühlsabstraktion an. — **P. Zillig, Grundfragen zum Lehrplan für die Volksschule. Schluss. S. 568.** „Wie es in der Bestellung der Schulaufsicht ist, so ist es auch in der Gestaltung des Lehrplans. Die Lehrer bekommen, was sie verdienen." — Mitteilungen. — Besprechungen.

3] **Kantstudien.** Herausgegeben von H. Vaihinger und Br. Bauch. 1907.

12. Bd., 3. u. 4. Heft. O. Ewald, Die deutsche Philosophie im Jahre 1906. S. 273. Seit dem Rufe Fr. A. Langes: „Zurück auf Kant", macht die Philosophie in Deutschland nach Ed. v. Hartmanns Bemerkung einen Repetitionskursus durch: Neukantianismus, Neufichteanismus, Neuhegelianismus. „Wenn man den angedeuteten Vorgang chronologisch genauer fixieren will, kann man in das Jahr 1906 speziell die Wiedergeburt des Hegelianismus setzen." Daneben steht das Losungswort „Neuromantik" gegenwärtig auf der Tagesordnung. **G. Fittbogen, Kants Lehre vom radikalen Bösen. S. 303.** Das radikale Böse bildet ein wesentliches Moment der Religionsphilosophie K.s; aber diese ist bis jetzt wenig verstanden worden: ist ja doch nach Kant selbst „die Relig. i. d. Gr. d. bl. V. ein für das Publikum unverständliches verschlossenes Buch." Nach Kant hat sowohl der intelligibele wie der empirische Mensch einen natürlichen Hang zum Bösen, er ist wurzelhaft böse. Goethe schreibt darüber an Herder: „dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel . . . freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlappert." Auch Herder griff sehr heftig diese „neueste Satansdogmatik", diese „philosophische Diabolade" an. Aber noch wurzelhafter ist für Kant das Gute. — **Al. Höfler, Die unabhängigen Realitäten. S. 361.** Der Vf. sagt in seiner Psychologie: „Die physische Aussenwelt vorgestellt als Ursache unserer physischen Phänomene." Meinong und Oezelt schalten die Kausalität aus dem Kommerzium zwischen Ich und Aussenwelt aus; mit ihnen setzt sich H. auseinander. — **F. Kuberka, Sinnlichkeit und Denken, ein Beitrag zur Kantschen Erkenntnistheorie. S. 393.** Diese Scheidung ist bei K. grundlegend, wird aber von ihm nicht bewiesen. Dies ist kein Grund, sie zu verwerfen, sondern das Versäumte nachzuholen. **A. Thomsen, Aus Hegels Frühzeit. S. 407.** „Hegels Jugendaufzeichnungen stellen das Bild eines lebhaft bewegten Gedankenlebens dar, einer ungemein vorurteilsfreien Behandlung religiöser und historischer Probleme und zeigen die verschiedenartigsten Beeinflussungen": — **W. Reinecke, Kant und Fries. S. 417.** Referat über die neue Zeitschrift: „Abhandlungen der Friesschen Schule". Neue Folge. Das Unternehmen wird, weil gegen Kant gerichtet, ungünstig beurteilt. —

F. Sänger, Neue Darstellung und Deutung der Lehre Kants vom Glauben. S. 426. Bezieht sich auf neuere Arbeiten von A. Richter und G. Fittbogen. **Br. Bauch, Eine neue Ausgabe der Werke Nietzsches. S. 432.** Taschenausgabe, besorgt von seiner Schwester. **E. v. Aster, Der 7. Band der Berliner Kant-Ausgabe S. 436.** Enthält den „Streit der Fakultäten" von Vorländer und die „Anthropologie" von O. Külpe. — Rezensionen. Mitteilungen. Kantgesellschaft.

4| **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno XV. Vol. XLIII. Fasc. 166 171 [Januar-März 1907]. Vol. XLIV. Fasc. 171—174 [April-Juni 1907]. Vol. XLV. Fasc. 175– 178 [Juli-September 1907]. Vol. XLVI. Fasc. 178—181 [Oktober-Dezember 1907]. Direzione: Roma. Via Torre Argentina 76.

Vol. XLIII: F. Meda, Le evoluzioni del socialismo in Italia. p. 382. Der italienische Sozialismus hat sein Gleichgewicht noch nicht gefunden; er ist mehr als je innerlich zerklüftet. Ob der Syndikalismus oder der Reformismus oder der Revolutionarismus zur Oberherrschaft gelangen wird, lässt sich noch nicht bestimmen. Auf alle Fälle muss der Sozialismus seinen materialistischen, epikureischen, antichristlichen und ungläubigen Geist ablegen, wenn er zum Wohle des Volkes ausschlagen soll.

Vol. XLIV.: A. Gemelli, Fatti e dottrine a proposito di delinquenza e di degenerazione. p. 3, 190. Kritik der Theorie Lombrosos über Verbrechertum und Degeneration.

Vol. XLV.: Dante Munerati, Materialismo storico e nuova fisiocrazia. p. 374. Vergleichende Darstellung und Kritik der marxistischen materialistischen Geschichtsauffassung und des Neu-Physiokratismus.

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften. — Rezensionen, darunter: M. Weissfeld, Kants Gesellschaftslehre. Vol. XLIX. p. 300—304: Adolph Wagner, Theoretische Sozialökonomik oder allgemeine und theoretische Volkswirtschaftslehre. Vol. XLV. p. 615 bis 617: A. Rüst, Max Stirners Leben und Weltanschauung. Vol. XLVI. p. 290—292: Victor Cathrein S. J., Der Sozialismus. Vol. XLVI. p. 158 161. — Bibliographische Notizen. — Soziale Chronik. — Dokumente.

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1907.

Zusammengestellt von Prof. Dr. Ed. Hartmann in Fulda.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Apel, P., Geist und Materie. Allgemeinverständliche Einführung in die philosophischen Probleme. 2. Band. Ich und das All. Berlin, Skopnick. gr. 8. VIII, 333 S. ℳ 2.

Celi, G., Nuovi elementi di filosofia ad uso specialmente dei licei. 1. Psicologia. Con una introduzione allo studio delle scienze filosofiche. Roma, Paravia. 8. XVI, 272 p. *L.* 2,50.

Cohen, H., System der Philosophie. 2. Teil. Ethik des reinen Willens. 2. Auflage. Berlin, Cassirer. gr. 8. XXIV, 680 S. ℳ 16.

Deussen, P., Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. 4. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 8. XLVI, 284 S. ℳ 5.

Fiorentino, Fr., Elementi di filosofia ad uso dei licei. Etica. Nuova edizione a cura di G. Gentile. Torino, Paravia.

Fischer, E. L., Ueberphilosophie. Ein Versuch, die bisherigen Hauptgegensätze der Philosophie in einer höheren Einheit zu vermitteln. Berlin, Pätel. 8. XVI, 304 S. ℳ 4.

Frischeisen-Köhler, M., Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. Stuttgart, Enke. gr. 8. XII, 412 S. ℳ 9.50.

Hartmanns, E., System der Philosophie im Grundriss. 1. Bd. Grundriss der Erkenntnislehre. 2. Bd. Grundriss der Naturphilosophie. Bad Sachsa, Haacke. 8. X, 222 S. 8. 220 S. ℳ 8.50 und 6.50.

— Grundriss der Philosophie für Anfänger. 2. Auflage. Cöthen, Schulze 8. VIII, 240 S. ℳ 2.

Hinneberg, P., Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. I. Teil, VI. Abteil.: Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. Leipzig, Teubner. Lex.-8. VIII, 432 S. ℳ 12.

Höfler, A., Grundlehren der Logik und Psychologie. Mit einem Anhange: Zehn Lesestücke aus philosophischen Klassikern. 2. Aufl. Leipzig, Freytag. gr. 8. XII, 400 S. ℳ 5.

Hugon, Fr., O. Pr., Cursus philosophiae thomisticae ad theologiam Doctoris angelici propaedeuticus. III. Philosophia naturalis. Secunda pars: Biologia et Psychologia. Freiburg, Herder. 8. IV, 342 p. *Fr.* 5.

Kinkel, Einleitung in die Philosophie. Charlottenburg, Günther. g. 8. 50 S. *M.* 1.

Külpe, O., Einleitung in die Philosophie. 4., verbesserte Aufl. Leipzig, Hierzel. gr. 8. IX, 357 S. *M.* 5.

Lehmann, R., Lehrbuch der philosophischen Propädeutik. 2., durchgesehene und vermehrte Auflage. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VII, 191 S. *M.* 3,60.

Malapert, P., Leçons de philosophie. 1. Psychologie. Paris, Juven. 8. VIII, 488 p.

Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholasticae. Vol I. continens logicam, criticam, ontologiam, cosmologiam. Vol. II. continens anthropologiam, theologiam naturalem, ethicam. Editio tertia. Freiburg, Herder. kl. 8. XXVII, 467 et XVIII, 457 p. *M.* 6.

Richter, R., Einführung in die Philosophie. Leipzig, Teubner. 8. 122 S. *M.* 1.25.

Sanus, Similismus. Grundriss einer neuen Weltanschauung. 1. Tl. Positive Darstellung des Similismus. 2. Tl. Kritik christlicher Lehren. Dresden, Pierson. gr. 8. IV, 172 S. *M.* 3.

Spencer, H., Resumé de sa philosophie pars H. Collins. 4e édition. Avec préface de H. Spencer. Paris, Alcan.

Steuer, A., Lehrbuch der Philosphie. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte. 1. Band. Logik und Noëtik. Paderborn, F. Schöningh. gr. 8. XI, 386 S. *M.* 3,80.

Wenzig, E., Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Einführung in die Grundprobleme und Grundbegriffe der Philosophie. Leipzig, Quelle. 8. VI, 152 S.

Willems, C., Institutiones philosophicae. Vol. II. Continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Trier, Paulinus-Druckerei. gr. 8. XVIII, 662 S. *M.* 8.

Wundt, W., System der Philosophie. 3. Auflage. 2 Bände. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII, 436 S. u. VI, 302 S. *M.* 14.

B. Philosophische Zeitschriften.

American Journal of Psychology. Edited by G. Stanley-Hall, E. C. Sanford and E. B. Titchener. Baltimore, Murrey. gr. 8. Vol. 18. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

Annalen der Naturphilosophie. Herausgegeben von W. Ostwald. Leipzig, Veit & Co. 6. Bd. *M.* 14.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: L. Laberthonnière. 79e année. Paris, Bloud. *Fr.* 22.

Annales des Sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences. Directeur: Darieux. Paraissant tous les deux mois. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 17e année. 1906. Paris, Alcan. 272 p. *Fr.* 5.

Année psychologique. Publiée par A. Binet avec la collaboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 13e année. 1906. Paris, Masson. 8. 495 p. *Fr.* 15.

Année sociologique. Périodique annuel, publié sous la direction de E. Durkheim. 10e année (1905—1906). Paris, Alcan. 8. 688 p. *Fr.* 12.50.

Archives de Psychologie. Publiées par Th. Flournoy et E. Claparède. Nr. 22—25. Genève, Kündig. (Paris, Lemoigne).

Archives of Philosophy, Psychology and scientifics Methods. Edited by Cattel and Woodbridge. New-York, Sub Station 84. 1 vol. $ 5.

Archiv für die gesamte Psychologie. Unter Mitwirkung von H. Höffding, F. Jodl, A. Kirschmann, E. Kräpelin, O. Külpe, A. Lehmann, Th. Lipps, G. Martius, G. Störring und W. Wundt herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. Erscheint in Heften, deren vier einen Band von etwa 40 Bogen bilden.

Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp und E. Zeller herausgegeben von L. Stein. Bd. XX. (Neue Folge Bd. XIII) 1—4. Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Archiv für systematische Philosophie. Herausgegeben von W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, B. Stein und E. Zeller. Neue Folge der philosophischen Monatshefte. Berlin, Reimer. g. 8. Bd. XIII. 1—4. ℳ 12.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer, Budapest. 8. 4 Hefte

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter). Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

British Journal of Psychology. Edited by Warren and W. H. Rivers. Cambridge, University-Press. 1 vol. $ 15.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Administrateur: M. X. Léon. Secrétaire général: M. A. Lalande. 7e année. Chaque année 8 numéros. *Fr.* 8 (Union postale *Fr.* 10).

Bulletin de l'Institut général psychologique. Administrateur: Courtier. 6 fois par an. Paris, rue de Condé 14. *Fr.* 20.

Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant. Administrateur: Boitel. 4 fasc. par an. Paris, Schleicher. *Fr.* 3.

Bulletin de la Société d'études de Marseille. Administrateur: Anastay. Tous les deux mois. Marseille, rue de Rome 41. *Fr.* 2.

Bulletin de la Société d'études psychiques de Nancy. Administrateur: Thomas. Tous les dex mois. Nancy, rue du Faubourg St. Jean 25. *Fr.* 6.

Cultura filosofica. Direttore Sarlo. Firenze, Via Manzoni. Esce ogni mese. *L.* 12.

Experimentelle Pädagogik. Organ der Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Didaktik und der Erziehung schwachbegabter und abnormer Kinder. Begründet und herausgegeben von W. A. Lay und E. Meumann. Leipzig, Nemnich. gr. 8. Jährlich 2 Bände à ℳ 6,50.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 21. Jahrg. 4 Hefte. gr. 4. ℳ 9.

Index philosophique. Par N. Vaschide. Publication annuelle de la Revue de Philosophie. Ve année (1906). Paris, Naud. gr. 8. *Fr.* 10.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Dirigé par P. Janet et G. Dumas. IVe année. Paris, Alcan. Paraît tous les deux mois. Un an *Fr.* 14.

Journal für Psychologie und Neurologie. Herausgegeben von A. Forel und O. Vogt. Redigiert von K. Brodmann. Leipzig, Barth. In zwanglosen Heften erscheinend. 6 Hefte bilden einen Band, der 20 ℳ kostet.

Journal of abnormal Psychology. Edited by Prince. Bimonthly. Boston, The Old Corner Bookstore. $ 3.

Journal of comparative Neurology and Psychology. Editors: C. L. Herrick, C. J. Herrick, R. M. Yerkes. On volume of six numbers each year. Adress Subscriptions C. J. Herrick, Denison University, Granville, Ohio. $ 4,30.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Edited by Woodbridge. Bimens. Lancaster, Scientific Press. $ 3.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Herausgegeben von H. Vaihinger. 12. Band. Hamburg, Voss. ℳ 12.

Leonardo, Rivista d'idee. Direttore Papini. Esce ogni due mesi. Firenze, Borgo Albizi. Vol. V. *Fr.* 7,50.

Menschheitsziele. Eine Rundschau für wissenschaftlich begründete Weltanschauung und Gesellschaftsreform. Herausgegeben von H. Molenaar. Leipzig, Wigand. 4 Hefte ℳ 6 (einzelne Hefte ℳ 1.80).

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy. Edited by G. F. Stoot. Vol. XVI. London, William and Norgate. Yearly $ 12.

Monist. Edited by Carus. Devoted to the etablishment and illustration of the principles of Monisme in Science, Philosophy, Religion and Sociology. Vol. XVII. Chicago, Open Court. $ 2.

Monist. Halbmonatsschrift zur Förderung einer vernünftigen Einheits-Weltanschauung. Herausgegeben von A. Teichmann. 2. Jahrg. Leipzig, Teichmann. (24 Nummern.) ℳ 6.

Neue metaphysische Rundschau. Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschung in Wissenschaft, Kunst und Religion. Herausgegeben von P. Zillmann. Gross-Lichterfelde, Zillmann.

Nuova scienza. Dir. da E. Caporali. Anno XXIV. 4 Hefte.

Nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Torino, Bocca. Anno XVI. 12 Hefte.

Philosphical Review. Edited by J. G. Schurmann. Vol. 16. Boston, Ginn & Co. 6 Hefte. $ 3.

Philosophie de l'avenir. Revue de Socialisme rationel, paraissant tous les deux mois. Fondée par F. Borde. Bruxelles, Manceau. 8. *Fr.* 6.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft unter Mitwirkung von J. Pohle und Chr. Schreiber herausgegeben von C. Gutberlet. XXI. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung. Unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrter herausgegeben von Jerusalem, Kinkel und H. Renner. Bd. 7. Leipzig, H. Rohde Jährlich ℳ 12.

Platonist. Edited by Th. Johnson. 4 Hefte. Osceola, Missouri.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams and Norgate. 8. $ 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Truebner & Co.

Psychische Studien. Herausgegeben und redigiert von A. Aksakow. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährlich ℳ 5.

Psychological Review. Edited by J. M. Baldwin, H. C. Warren. Vol. XIV. New-York, Macmillan. The Review is issued in two sections: the Article Section appears bimonthly, the Literary Section (Psychological Bulletin) appears on the fifteenth of each month. Annuel Subscription to Both Sections $ 4 (Postal Union $ 4,30).

In connection with the Review is published annualy:

Psychological Index. Index and Review. $ 4,50 (Postal Union $ 4,85). Index alone 75 (Postal Unione 80) Cents.

Psychologische Studien. Herausgegeben von W. Wundt. Neue Folge der Philosophischen Studien. Die Psychologischen Studien erscheinen in Heften zu je 4—6 Bogen, von denen je 6 einen Band bilden. Leipzig, Engelmann.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, edited by G. St. Fullerton and J. Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania, Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere. Fondata dal Prof. A. Anguilli. Anno XXVI. Nuova Serie. Direttori: G. A. Colozza et E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lire* 7.

Review of Theology and Philosophy. Edited by Allan Menzies. Edinburgh, Schultze & Co. Yearly Subscription 15 $.

Revue de l'Hypnotisme et de la Psychologie physiologique. Dirigée par Bérillon. 14e année. Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. Sécretaire de la Rédaction: X. Léon. Paraissant tous les deux mois. 15e année. Paris, Colin. gr. 8. Un an (6 numéros): *Fr.* 12. Union postale *Fr.* 15.

Revue de Philosophie. Directeur: E. Peillaube. 8e année. Paraît tous les mois. Prix de l'abonnement: *Fr.* 20. Union postale *Fr.* 25.

Revue des Études psychiques. Directeur: D. Vesme. Mens. Paris, Passage Saulnier 23. *Fr.* 8.

Revue des idées. Études de critique générale. Paraissant le quince de chaque mois. Directeur: E. Dujardin. Prix du numéro *Fr.* 1.50. France un an *Fr.* 16. Union postale *Fr.* 18. Administration: Paris rue du Vingt-neuf Juillet 7.

Revue internationale de Psychologie comparative. Directeur: A. Mailloux. Éditeurs: V. Giard et E. Brière. Paraît deux fois par mois. Paris, rue de Soufflot 16. *Fr.* 15. Union postale *Fr.* 18.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de celle école. *Fr.* 10.

Revue Néo-Scolastique. Publiée par la société philosophique de Louvain. Fondateur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 14e année, 4 numéros. *Fr.* 10. Union postale *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Paraît tous les mois. Directeur: Th. Ribot. 32e année. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 30. Pour l'Étrang. *Fr.* 33.

Revue scientifique et morale du Spiritisme. Directeur: Delanne. 11e année. Paraît tous les mois. Paris, Boulevard Grelmans 40. *Fr.* 10.

Revue Thomiste. Directeur: R. P. Coconnier. O. P. 15e année. Paraît tous les deux mois. Paris, Faubourgh St. Honoré 222. *Fr.* 14.

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia et alla Psicopatologia. Publicata da G. C. Ferrari. Bologna. Esce ogni due mesi. L'abbonnamento annuo *Lire* 8. Per l'Estero *Lire* 10.

Rivista Filosofica. Redazione: E. Juvalta. Pavia, Successori Bizzoni. 9. 2 vol. *Lire* 14.

Rivista italiana di Sociologia. Consiglio direttivo: A. Bosco, G. Gavaglieri, G. Sergi, V. Tangorra, E. Tedeschi. Roma. Abbonnamento annuo. *Lire* 10 (Unione postale *Lire* 15).

Rivista mensile di Filosofia scientifica. Direttore: Morselli. Vol. XXI. Genova, Via Assarotti 46.

Studies in Psychology. Edited by Seashore. New-York, Macmillan. $ 1.

Studies from the Yale Psychological Laboratory. Edited by Judd. New-York, Macmillan. $ 1.

Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Herausgegeben von Bierens de Haan, J. de Boer, Grondys, Kohnstamm, Meyer und Pen. Amsterdam.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Gegründet von R. Avenarius. In Verbindung mit E. Mach und A. Rhiel herausgegeben von P. Barth. 31. Jahrgang. 4 Hefte. Leipzig, Reisland ℳ 12.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Herausgegeben von M. Dessoir. Stuttgart, Enke. Lex. 8.

Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Zugleich Organ des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Herausgegeben von W. Stern und O. Lippmann. Erweiterte Fortsetzung der Beiträge zur Psychologie der Aussage. 1. Band. 6 Hefte. Leipzig, Barth. gr. 8. ℳ 20.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. von Schubert-Soldern herausgegeben von B. B. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-historischer Verlag. ℳ 10.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer & Söhne. XIV. Bd. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift. Im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt und R. Falckenberg herausgegeben und redigiert von L. Busse. 12 Hefte. Leipzig, Voigtländer. Lex. 8. ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. In Gemeinschaft mit S. Exner, J. v. Kries, Th. Lipps, A. Meinong, G. E. Müller, C. Pelmann, C. Stumpf, Th. Ziehen herausgegeben von H. Ebbinghaus und W. Nagel. Leipzig, Barth. Jährlich erscheinen 2—3 Bände, jeder zu 6 Heften. 1 Band ℳ 15.

Zeitschrift für Religionspsychologie. Grenzfragen der Theologie und Medizin. Herausgegeben von J. Bresler und G. Vorbrodt. Halle, Marhold. gr. 8. Monatlich 2—3 Bogen. Jährlich ℳ 10.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXXVII. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Aristoteles' Metaphysik. Deutsch von A. Lasson. Jena, Diederichs. gr. 8. XVI, 320 S. ℳ 6.

Aristote, Physique. Traduction et commentaire par O. Hamelin. Paris, Alcan. 8. 172 p.

Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyklopädie II. Serie. Die Philosophie. III. Gruppe und 3. Teil. Die Metaphysik, enthaltend die Metaphysik. Theologie, Kosmologie und Ethik. Uebersetzt und erläutert von M. Horten. Leipzig, R. Haupt. gr. 8. 5. und 6. Lieferung, je ℳ 4.

Bihlmeyer, K., Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Stuttgart. Kohlhammer. gr. 8. XVII, 163, 628 S. ℳ 15.

Bruno, G., Gesammelte Werke. 5. Band: Eroici furori. Herausgegeben von L. Kuhlenbeck. 2. Aufl. Jena, Diederichs. 8. XX, 318 S. ℳ 7.

Buddhas, Gotamo, Reden. Aus der längeren Sammlung des Dighanikayo des Pali-Kanons übersetzt von K. E. Neumann. 1. Band. München, Piper & Co. Lex. 8. X, 346 S. ℳ 20.

Carlyle, Th., Essais choisis de critique et de morale. Traduit par E. Barthélemy. Paris, Mercure de France. 8. 357 p.

Ciceros philosophische Schriften für den Schulgebrauch ausgewählt und bearbeitet von P. Verres. Münster, Aschendorff. 8. XXI, 188 S. ℳ 1,60.

Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. VIII. Simplicii in Aristotelis categorias commentarium. Ed. C. Kalbfleisch. Berlin, Reimer. Lex. 8. XXIV, 575 S. ℳ 22,50.

—, Vol. XXI, pars I. Eustratii in analyticorum posteriorum librum secundum commentarium. Edidit Hayduck. Berlin, Reimer. Lex. 8. XVIII, 296 p. ℳ 12.

Descartes, Discours de la méthode. Avec notes tirées de ses œuvres et de celles de ses disciples et des méthodistes par Minos. Précédé et suivi de dialogues. Paris, Cerf. 8. XXII, 187 p.

—. Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe von 1701 herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig, Dürr. gr. 8. IV, 66 S. ℳ 1.

Deussen, P., die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanischads. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, Brockhaus. 8. XXIV, 221 S. ℳ 3.

Erasmus von Rotterdam, des, Gespräche, ausgewählte. Uebersetzt und eingeleitet von H. Trog. Jena, Diederichs. 8. XXVIII, 138 S. ℳ 3.

Fechner, G. Th., Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die Unsichtbare zu finden. Zweite Auflage. Besorgt von E. Spranger. Mit einem Geleitwort von Fr. Paulsen. Hamburg, Voss. 8. XVI, 239 S. ℳ 2.

—. Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkte der Naturbetrachtung. 3. Auflage. Besorgt von K. Lasswitz. 2. Band. Hamburg, Voss. gr. 8. IV, 439 S. ℳ 5.

Feuerbach, L., Sämmtliche Werke. Neu herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl. 9. Band. Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. Durchgesehen und neu herausgegeben von W. Bolin. Stuttgart, F. Frommann. gr. 8. IX, 417 S. ℳ 4.

Gratry, Pages choisies avec fragments inédits. Études biographiques et notes par L. A. Molien. Paris. Tequi. 16. XLVIII, 432 p. *Fr.* 3,50.

Hegels, G. W., Phänomenologie des Geistes. Mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G. Bolland. Amsterdam, Müller. Lex. 8. XL, 752 S. ℳ 16.

—, Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit Einleitung versehen von G. Lasson. Leipzig. Dürr. 8. CXIX, 532 S. ℳ 5.

Heraklit. Also spricht Herakleitos. Heraklits Schrift: Ueber das All. Deutsch von M. Kohn. Hamburg, Kohn. 8. 22 S. ℳ 0,60.

Herbarts, J. F., sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. XII. Bd. Herausgegeben von O. Flügel. Langensalza Beyer & Söhne. 8. XII, 353 S. ℳ 5.

Hume, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 6. Aufl. Herausgegeben von R. Richter. 35. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr. 8. VIII, 223 S. ℳ 2,40.

Humboldt, W., Universalität. Ausgewählt und eingeleitet von J. Schubert. Jena, Diederichs. 8. 207 S. ℳ 2.

Ibn Tufail, Das Erwachen der Seele. Aus dem Arabischen mit einer Einleitung von P. Brönnle. Aus dem Englischen übersetzt von A. M. Heink. Rostock, Volckmann. V, 114 S.

Kant, E., Fondements de la métaphysique des mœurs. Tradition nouvelle par V. Delbos. Paris, Delagrave. 16. 211 p. *Fr,* 1,75.

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 6. Band 1. Abteilung. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin, Reimer gr. 8. X, 549 S. ℳ 10.

Kant, J., Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Auflage. Herausgegeben von O. Buek. Leipzig, Dürr.

—, Kritik der praktischen Vernunft. 5. Auflage. Herausgegeben von Vorländer. Leipzig, Dürr.

— —, Metaphysik der Sitten. 2. Aufl. Herausgegeben und mit Einleitung, sowie einem Personen- und Sachregister versehen von K. Vorländer. Leipzig, Dürr. 8. LI, 378 S. ℳ 4,60.

— —, Werke in acht Büchern. Ausgewählt und mit Einleitung versehen von H. Renner. Berlin, Weichert. 8. 161, 505, 122, 231, 294 201 S. ℳ 5.

Keim, A., Notes de main d'Helvétius. Publiées d'après un manuscrit inédit. Avec une introduction et des commentaires. Paris, Alcan. 8. VIII, 116 p. Fr. 3.

Krauses, K. Chr. Fr., Briefwechsel zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. 2. Band. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Dieterich. gr. 8. IV. 628 S. ℳ 6.

Lange, Fr. A., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 1. Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. 2. Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant. Vollständige Ausgabe mit den Anmerkungen, sowie mit biographischem Vorwort und Einleitung. Mit kritischem Nachtrage in zweiter, erweiterter Bearbeitung von H. Cohen. Achte Auflage. Leipzig, Bädeker. ℳ 4.

—. Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Volksausgabe. 2 Bände. Leipzig, Kröner. 8. IV, 172, III, 200 S. ℳ 2.

Léonard de Vinci, Textes choisis. Traduits avec une introduction par Péladan. Paris, Mercure de France. 16. 384 p.

Lesbonactis Sophistae quae supersunt ad fidem librorum manuscriptum edidit et commentariis instruxit F. Kiehr. Leipzig, Teubner.

Mutschmann, H., Divisiones quae vulgo dicuntur aristoteleae. Praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann. Leipzig, Teubner.

Nietzsche, Fr., Considérations inactuelles. Traduit par Albert. Paris, Mercure de France. 12. 259 p.

Newmann, Grammaire de l'assentiment. Traduit de l'anglais par Gaston. Paris, Bloud. 8. 408 p. *Fr.* 6.

Pascal, Pensées. Édition de Port-Royal. Avec une introduction et des notes par A. Gazier. Paris, Lecène & Oudin. 16. 607 p.

Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet. T. V: Tetralogiam, IX definitiones et spuria continens. Oxford, Clarendon Press. 8 S. 313—992 und 309—372ª. $ 7.

Platons Apologie und Kriton nebst Abschnitten aus Phaedo. Symposion. Staat. Für den Schulgebrauch herausgegeben von Grimmelt. Münster, Aschendorff. XXXV. 144 S. ℳ 1,25.

Platos Staat. Uebersetzt von Fr. Schleiermacher, erläutert von J. H. Kirchmann. 3. Auflage. Durchgesehen von Th. Siegert. 80. Band der ‚Philosophischen Bibliothek'. Leipzig, Dürr. 8. VI, 426 S. ℳ 4.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert. Leipzig, Teubner. 8. XXXVIII, 56 p. ℳ 1,40.

Rousseau, J. J., Pages choisies. Paris, Collin.

—. Bekenntnisse. Unverkürzt aus dem Französischen übertragen von E. Hardt. Berlin, Wiegandt & Grieben. kl. 8. 870 S. ℳ 10.

Schelling, Fr. W., Schöpferisches Handeln. Herausgegeben und eingeleitet von E. Fuchs. Jena, Diederichs. 8. 334 S. ℳ 3.

—. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von O. Braun. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. XXIII, 170 S. ℳ 2,60.

—, Werke. Auswahl in drei Bänden. Mit einem Geleitwort von A. Drews, herausgegeben und eingeleitet von O. Weiss. Leipzig, Eckardt. CLXII, 816; V, 682 und V, 935 S. ℳ 20.

Schopenhauer, A., Philosophie et philosophes. Première traduction française. Avec préface et notes par A. Dietrich. Paris, Alcan. 12. 207 p.

Senecae opera quae supersunt. II. Vol. Edidit A. Gercke. Leipzig, Teubner. XLVI, 278 p.

Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Uebersetzt und herausgegeben von Gebhardt. Leipzig, Dürr.

—. Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. Uebersetzt und herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig, Dürr.

—. Éthique. Traduction inédite de H. de Boulainvilliers (1658 - 1722) publiée, avec une introduction et des notes, par F. Colonna d'Istria. Paris, Colin. 8. 416 p. *Fr.* 7.50.

—. Oeuvres. Traduites et annotées par Ch. Appuhn. Tome I. Court Traité, Traité de la réforme de l'entendement. Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques. Paris, Garnier. 12. VIII, 570 p.

—. Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort begleitet von C. Schaarschmidt. 3., verbesserte Auflage. 91. Band der ‚Philosophischen Bibliothek'. Leipzig, Dürr. 8. XII, 128 S. ℳ 1,80.

Stirner-Brevier. Die Stärke des Einsamen. Max Stirners Individualismus und Egoismus mit seinen eigen Worten wiedergegeben. Auswahl und Einleitung von A. Ruest. 2. Auflage. Berlin, H. Seemann Nachf. kl. 8. VII, 284 S. ℳ 1.

Tolstoi, L., Für alle Tage. Ein Lebensbuch. Erste vollständige und autorisierte Uebersetzung. Herausgegeben von E. Schmitt und A. Skarvan. Dresden, C. Reissner. gr. 8. 712 S. ℳ 5.

—, Pädagogische Schriften. Jena, Diederichs. 8. X, 307 und 287 S. ℳ 4.

Uttarâ-Gitâ, die, oder die Initiation Arjunas durch Srî Krishna in Voga und Iñâna. Aus dem Sanskrit ins Englische übertragen von K. Laheri. Deutsche Ausgabe von E. A. Kernwart. Leipzig, Vedânta-Verlag. 8. 40 S. ℳ 0.60.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Adhémar, R., de, Les variations des théories de la science. Paris, Bloud, 16. *Fr.* 0,60.

Adickes, E., Charakter und Weltanschauung. Akademische Antrittsrede. Tübingen, Mohr. 2. Aufl. 8. 46 S. ℳ 0,90.

Alengry, Psychologie et morale appliquées à l'éducation. Paris, Picard & Kaan.

Alibert, C., Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie. Paris, Beauchesne.

Allo, B., La peur de la vérité. Paris, Bloud. 16. 63 p. *Fr.* 0,60.

Apel, P., Wie adeln wir unsere Seele? Briefe. Berlin, Skopnik. 8. 260 S. ℳ 3.

Arnold, H., In wenig Stunden im Besitz des Besten in der Welt! Im Anschluss an Drummond: „Das Beste in der Welt". 2. Auflage. Leipzig, Fiedler. 8. 47 S. ℳ 1.

Ay, R., Es sei! Betrachtung über Ehrgeiz und Nächstenliebe oder Gibt es einen Satan und gibt es einen Gott? Dresden, Pierson. 8. XII. 140 S. ℳ 1,20.

Baraduc, H., La force curatrice à Lourdes et la psychologie du miracle. Paris, Bloud. *Fr.* 1.

Barraux, S., La volonté de vivre. Paris, soc. franç. d'impr. 4. 384 p.

Bassewitz, G. v., Worte zu Dir. Jena, Diederichs. 8. 90 S. ℳ 2.

Bauer, A., Kant und unsere modernen Naturforscher. Esslingen, Mayer. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

Baumhöfener, W., Eine neue Weltanschauung und ihre Bedeutung auf einigen Gebieten. Leipzig, Hoffmann. gr. 8. III, 84 S. ℳ 2.

Beilage, Wissenschaftliche, zum 19. Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien.

Becke, M., Das Buch, das du lesen sollst. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 8. 229 S. ℳ 2.

Berdrow, W., Seines Glückes Schmied. Menschenschicksale und Lebensregeln. 1.—3. Tausend. Stuttgart, Ilshöfer. 8. 206 S. ℳ 2,25.

Bloch, J., Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur. Berlin, 8. VIII, 823 S. ℳ 8.

Borchert, M., Philosophische Essays. Brackwede, Breitenbach. 8. 77 S. ℳ 1.

Bourdon, M., Das Leben wie es ist. Freie Bearbeitung von H. v. G. 4., verbesserte Auflage. Freiburg, Herder. 8. VIII, 210 S. ℳ 1.80.

Bresler, J., Religionshygiene. Halle, Marhold. 55 S.

Bräutigam, L., Die Erlösung von der Geldgier. Berlin, Fleischel & Co. 8. VIII, 74 S. ℳ 1.

Brunetière, F., Discours de combat. Dernière série. Paris, Perrin.

—, Questions actuelles. Paris, Perrin.

Buchner, G., Wesen und Wert der Freundschaft für gereiftere Menschen. Lorch, Rohm. kl. 8. 16 S. ℳ 0,10.

Buckow, R., Des Menschen wichtigste Frage. In einem Vortrage behandelt. Lorch, Rohm. 8. 29 S. ℳ 0,50.

Burckhardt, R., Biologie und Humanismus. 3 Reden. Jena, Diederichs. 8. 88 S. ℳ 2.

Burdinski, R., Der Kampf um die Weltanschauung in Berlin. Ausführlicher Bericht über die Vorträge des Jesuitenpaters Wasmann und den Diskussionsabend mit kritischen Bemerkungen. Berlin, Rosenbaum & Hart. gr. 8. 11 S. ℳ 0,60.

Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Teile. 8. Aufl. Volksausgabe. München, Bruckmann. 8. XXI, 1246 S. ℳ 6.

Chirbula, T., Seelenkämpfe und denkende Menschen. Strassburg, Singer. ℳ 1.

Christ, Th., Von der Schönheit des Lebens. Leipzig, Eckardt. 8. 91 S. ℳ 2.

Cesca, G., La filosofia dell' azione. Milano, Sandron. 8. 330 p.

Claus, C., Predigten eines Nicht-Theologen. Leipzig, Mutze. 8. 288 S. ge. ℳ 2,60.

Cordes, L. G., Zum Kampf um die Weltanschauung. Vorträge. München, Beck. 12. 116 S. ℳ 1.

Czobel, St. v., Die Genesis unserer Kultur. Gesetze der geistigen Entwicklung. 3. Halbband. Leipzig, Lotus-Verlag. gr. 8. IV, S. 273 bis 438 ℳ 4.

Dallago, C., Geläute der Landschaft. Kulturliche Streifzüge eines Einsamen. Leipzig, Dege. 8. 215 S. ℳ 3,50.

Davis, A. J., Der kürzeste Weg zum Himmelreich. Rechtmässige vom Autor bewilligte deutsche Uebersetzung. Herausgegeben von W. Besser. Leipzig, Besser. 8. 44 S. ℳ 0,50.

Dennert, E., Die Naturwissenschaft und der Kampf um die Weltanschauung. Ein Wort zur Begründung des Keplerbundes. Hamburg, Schloessmann. 8. 32 S. ℳ 0,15.

. Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Stuttgart, Kielmann. gr. 8. 345 S. ℳ 7.

Doms, W., Die Odyssee der Seele. Tagebuchblätter. München, Pieper & Co. gr. 8. XV, 516 S. ℳ 6.

Donop, Commandement et obéissance. Paris, Nouv. libr. nat. 18. 101 p.

Dresser, H. W., Die Macht des Schweigens. Uebersetzungen aus dem Englischen der 15. Auflage v. Müller. Leipzig, Lotus-Verlag. gr. 8. 307 S. ℳ 5.

Eberhardt-Humanus, E., Die Polarität als Grundlage einer einheitlichen Lebensanschauung. gr. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Eckartshausen, K. v., Mystische Nächte oder der Schlüssel zu den Geheimnissen des Wunderbaren. Neu herausgegeben von E. A. Kernwart. Bibliothek berühmter Mystiker. III. Bd. Leipzig, Verlag des theosophischen Wegweisers. 8. VIII, 208 S. ℳ 3.

Eeden, F. v., Die freudige Welt. Betrachtungen über den Menschen und die Gesamtheit Aller. Uebertragen von E. Otten. Berlin, Schuster & Löffler. 8. 322 S. ℳ 3,50.

Emerson, R. W., Natur und Geist. Aus dem Englischen von W. Miessner. Jena, Diederichs. 8. IV, 251 S. ℳ 3.

—. Gesellschaft und Einsamkeit. Aus dem Englischen von H. Conrad. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. IV, 266 S. ℳ 3.

Erdensohn, W., Dasein und Ewigkeit. Betrachtungen über Gott, Schöpfung, die physische und psychische Entwicklung in der Natur, die Unsterblichkeit, den endlosen Fortschritt und die Bestimmung des Geistes. 2., verm. Auflage. Leipzig, Mutze. 8. VIII, 555 S. ℳ 3.

Fischer, C. L., Ueber den Individualismus, seine Berechtigung, seine Bedeutung und seine Grenzen. Vortrag. Charlottenburg, Günther. gr. 8. 16 S. ℳ 0,90.

Fischer, W., Sonne und Wolken. Aphorismen. München, Müller. 8. IV, 270 S. ℳ 4.

Förster, P., Die Kunst des glücklichen Lebens. 3. Auflage. Oranienburg, Möller. 8. 100 S. ℳ 1.

Forberger, W., Betrachtungen zu einer neuen Weltanschauung oder Beobachtungen in der Natur. 2., erweit. Auflage. Leipzig, Scheibe. gr. 8. III, 24 S. ℳ 0,60.

Forel, A., Der Hypnotismus. Seine psycholog., psychophysiolog. und therapeut. Bedeutung, oder die Suggestion und Psychotherapie. Stuttgart, Enke. Lex. 8. VIII, 287 S. ℳ 6.

Fragen, Die grossen, des Lebens, beleuchtet mit Aussprüchen grosser Denker. Herausgegeben von K. Herdach. 2.—4. Lieferung. Warnsdorf, Opitz. 16. S. 97—384. Je ℳ 0,40.

Freimark, H., Das Geschlecht als Mittler des Uebersinnlichen. Leipzig, Lotus-Verlag. 8. 112 S. ℳ 2.

Frémont, G., Les principes ou essai sur le problème des destinées de l'homme. Paris, Bloud. 8. 392 p.

Frost, L., Von der Mutterliebe und andere Aufsätze. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. 155 S. ℳ 3.

Fuchs, R., Strassburger Phantasie über deutsche Kultur. Olvenstedt bei Magdeburg, Selbstverlag. gr. 8. VIII, 97 S. ℳ 3.

Galz, J. C., Durch Chaos zum Licht! Versuch eines ausgleichenden Monismus. Frankfurt a. M., Grieser. gr. 8. 38 S. ℳ 0,50.

Gaquoin, K., Die transzendentale Harmonie bei E. Marcus. Bei Gelegenheit der 3. Jahrhundertfeier der Universität dem Andenken des Professors L. Schmid zu Giessen gewidmet. Wiesbaden. gr. 8. 83 S. ℳ 1.80.

Gebhardt, M., Lebenskraft. Berlin, Walther. 8. 181 S. ℳ 2.50.

Gedanken, stille, eines Deutschen. Dresden, Koch. 8. III, 171 S. ℳ 2.

Gleichen-Russwurm, A., Bildungsfragen der Gegenwart. Vortrag. Berlin, Curtius. 8. 55 S. ℳ 1.

Gobineau, A., Ein Erinnerungsbild aus Wahnfried. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 28 S. ℳ 0,75.

Goldschmied, L., Die Tempel des Lebens, das Olympia der Germanen. Berlin, Verlag Neues Leben. gr. 8. 15 S. ℳ 0,50.

Gorsemann, E., Das Geheimnis des Glücks. - Aus dem Tagebuch eines Wanderers. Leipzig, Altmann. kl. 8. V, 95 S. ℳ 1.

Grabowsky, N., Die Mitwelt und die vom Verfasser begründete Geistesreformation. Ein Weckruf an die Zeitgenossen. 3., verb. Aufl. von „Kant, Schopenhauer und Grobowsky u. s. w.“ Leipzig, Spohr. gr. 8. 49 S. ℳ 0,75.

—, Die Rätsel vom Grund und Zweck unseres Lebens und ihre Aufhellung durch das innere Leben oder die höhere Liebe. 3., verb. Auflage von „Die Lösung der Welträtsel“. Leipzig, Spohr. gr. 8. III, 65 S. ℳ 1.

Grasset, J., L'occultisme hier et aujourd'hui. Le merveilleux préscientifique. Montpellier, Coulet. 12. 435 p. *Fr.* 5.

Greulich, H., Die materialistische Geschichtsauffassung. Leicht fasslich dargestellt. 2., durchgesehene Aufl. Berlin, Vorwärts. 8. 32 S. ℳ 0,75.

Gumppenberg, E. v., Ausklingende Gedanken. Leipzig, Altmann. 8. 7, 48 S. ℳ 1.

Günther, K., Rückkehr zur Natur? Eine Betrachtung über das Verhältnis des Menschen zur Natur und die Entwicklung desselben. Leipzig, Barth. 8. 72 S. ℳ 1,20.

Häckel, E., Freie Wissenschaft und freie Lehre. Eine Entgegnung auf R. Virchows Münchener Rede über die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staate. Mit einer Einleitung von H. Schmidt: Häckel, Virchow und Reinke im Kampfe um die Entwicklungslehre. Leipzig, Kröner. gr. 8. 96 S. ℳ 1.60.

Hasert, K., Der Mensch, woher er kommt, wohin er geht. 2. Auflage. Graz, Moser. 8. VI, 191 S. ℳ 1,40.

Hecke, G., Meisterworte der Weisheit und der Erkenntnis aus Dichtern und Denkern. Ein Hausschatz für ernsthafte Menschen. Berlin, Unger. 8. XI, 224 S. ℳ 4.

Heise, F., Ziele und Wege zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes. Gedanken und Anregungen für alle aufrichtigen Menschenfreunde. Leipzig, Siegismund und Volkening. gr. 8. IV, 60 n. ℳ 1.

Hentschel, W., Varuna. Das Gesetz des aufsteigenden und sinkenden Lebens in der Geschichte. 2. Aufl. Leipzig, Fritsch. gr. 8. VIII, 626 S. ℳ 6.

Hilmer, H., Amerikanische und deutsche Volksbildung. Ein Vergleich. Vortrag. Leipzig, Teutonia-Verlag. 8. 38 S. ℳ 0,60.

Horst, M., Natur und Weltanschauung. Leipzig, Uhlemann. gr. 8. III, 200 S. ℳ 1,25.

Horneffer, E., Wege zum Leben. Vorträge. 1. bis 3. Tausend. Leipzig, Klinkhardt. 8. III. 148 S. ℳ 3.

Hughes, H., Ideen und Ideale. Grundriss einer Weltauffassung. Würzburg. Stuber. 8. III, 49 S. ℳ 1.

Huntley, Fl., Das grosse psychologische Verbrechen. Das zerstörte Naturprinzip im individuellen Leben. Uebersetzt von E. Herrmann. Leipzig, Strauch. gr. 8. 344 S. ℳ 8,40.

Jouvin, B., Pour être heureux. Paris, Perrin. 16. 183 p. *Fr.* 2.

Just, A., Die Hilfe auf dem Wege. Geistes- und Seelenleben. Jungborn-Stapelburg. 8. 140 S. ℳ 1,50.

Kaftan, J., Drei akademische Reden. Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Der ethische Wert der Wissenschaft. Die Einheit des Erkennens. Tübingen, Mohr. gr. 8. IV, 71 S. ℳ 1,50.

Key, E., Das Jahrhundert des Kindes. Volksausgabe in gekürzter und veränderter Form. Uebertragung von Fr. Maro. Berlin, Fischer. 8. 230 S. ℳ 1,50.

—, Essays. Uebersetzt von Fr. Maro. 7. Auflage. Berlin, Fischer. 8. V, 317 S. ℳ 4.

Kinkel, W., Aus Traum und Wirklichkeit der Seele. Stille Gedanken aus einsamen Stunden. Giessen. Töpelmann. 8. III, 116 S. ℳ 2.

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 5. Auflage. Neubearbeitet von C. Michaelis. = 67. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr. 8. V, 708 S. ℳ 8.

Kjölenson, H., Nachfolge Göthes. Leipzig, Wöpke. 8. V, 175 S. ℳ 3.

Krarup, H., Die Metaphysiologie Alfr. Lehmanns kritisch erläutert. Berlin, Walther. 8. 32 S.

Kremer, O. K., Neinia. Denkversuche. Wien. Beyer. gr. 8. 420S. ℳ 6.

Lamers, W., Vom Ernst des Lebens. Aus dem Holländischen von K. Emrich. Dresden. Ungelenk. 8. 67. S. ℳ 0.80.

Landro, G., Per la filosofia dell'azione. Castello. 8. 46 p.

Lansberg, C., Bildung und Bildungsverein. Gedanken und Beobachtungen. Berlin. Gesellschaft für Verbreit. von Volksbildung. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Lavraud, H., La suggestion et les guérisons de Lourdes. Paris. Bloud.

Lhotzky, H., Die Zukunft der Menschheit. 3 Teile: Die Entwicklungsfrage, die religiöse Frage, die Freiheitsfrage. kl. 8. 59, 56, 55 S. ℳ 2.

Lobedank, E., Der Stammbaum der Seele. Halle, Marhold. gr. 8. III, 138 S. ℳ 1,50.

Löwenthal, E., Wahrer Monismus und Scheinmonismus. Nachtrag zu meinem „System und Geschichte des Naturalismus". Berlin. Dreyer. 8. 16 S. ℳ 0,50.

Lublinski, S., Die Humanität als Mysterium. Jena. Diederichs. 8. IV. 83 S. ℳ 2.

Ludwig, H., Ich will. mit 44 physiognom. Studien im Text, und die Himmelsleiter. mit 46 physiognom. Studien im Text. Photographische Aufnahmen von Römer & Co. in Kassel. 1. Teil. Leipzig. Spohr. Lex. 8. III, 105 S.

Lecky, W. E. H., Charakter und Erfolg. Aus The map of life übersetzt von M. Barnewitz. Berlin, Curtius. kl. 8. 76 S. ℳ 1.

Lotesoriere, T., La filosofia cristiana ed il vero progresso scientifico. 2. ed. Turino, Marietti. 8. XVI. 224 p. *L.* 2,50.

Maeterlinck, M., Gedanken über Sport und Krieg. Leipzig, Grethlein & Co. 8. 79 S. ℳ 2.

Mauerhof, E., Götzendämmerung. Halle, Mühlmann. gr. 8. VII, 508 S. ℳ 6.

Mautner-Markhof, L., Eine moderne Weltanschauung. Vortrag. Wien, Hölder. 8. 66 S. ℳ 1,10.

Monisthorno, Monistentraum. Dresden, Pierson. 8. 36 S. ℳ 1.

Müller, G., Kultur-Fundamente. 101 Wahrheitsbeiträge zeitgenössischer Denker. Gesammelt, beleuchtet und herausgegeben. Berlin, Müller. gr. 8. X, 516 S. ℳ 6.

Müller, J., Hemmungen des Lebens. München, Beck. 8. V, 202 S. ℳ 2.

—, Vom Leben und Sterben. München, Beck. 8. 58 S. ℳ 1.

Muff, Sch., Idealismus. 4., wesentlich vermehrte Auflage. Halle, Mühlmann. gr. 8. XVI, 426 S. ℳ 6.

Norström, V., Das tausendjährige Reich. Eine Streitschrift gegen Ellen Key und den radikalen Utopismus. Vom Verfasser autorisierte und durchgesehene Uebersetzung von M. Lanfeldt. Leipzig, Dieterich. gr. 8. VII, 114 S. ℳ 2,50.

Novicow, J., Die Gerechtigkeit und die Entfaltung des Lebens. Deutsch von A. Fried. Berlin, Wedekind & Co. gr. 8. VIII, 396 S. ℳ 6.

Oer, S. v. O. S. B., Unsere Schwächen. Plaudereien. 6. Auflage. Freiburg, Herder. kl. 8. 286 S. ℳ 2.20.

—, Unsere Tugenden. Plaudereien. Freiburg, Herder. kl. 8. VIII, 255 S. ℳ 2.

Paoli, C., Di alcune importanti questioni filosofiche. Il problema della conoscenza. La libertà di volere. L'influenza delle idee nella vita pratica. Milano, Sandron. 109 p.

Paulesco, La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud. 16. 124 p. *Fr.* 1,20.

Pfeiffer-Raimund, T., Das Mysterium des Weiblichen. 2. Auflage. Leipzig, Rothbarth. kl. 8. 102 S. ℳ 1,50.

Plate, L., Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Orthodoxie und Monismus. Die Anschauungen des Jesuitenpaters E. Wasmann und die gegen ihn in Berlin gehaltenen Reden. Jena, Fischer. III, 146 S. ℳ 1.

Pontoppidan, M., Niemals verzagen. Ein Wort der Aufmunterung für Sonn- und Wochentage. Aus dem Dänischen von H. Prehn. 2. Aufl. Basel, Finckh. 8. 188 S. ℳ 1.80.

Prezzolini, G., L'arte di persuadere. Firenze, Bibl. di Leonardo. 4. 116 p.

Prorok, J., Ketzereien. Keimzellen einer Philosophie. Leipzig, Schledl. 28 S.

Rageot, G., Les savants et la philosophie. Paris, Alcan. 16. 179 p. *Fr.* 2,50.

Rau, H., Beiträge zu einer Geschichte der menschlichen Verirrungen. 2. Bd. Die Verirrungen der Liebe. Studien zur Sexualpsychologie. Leipzig, 8. XXIV, 303 S. ℳ 8.

Reinke, J., Häckels Monismus und seine Freunde. Ein freies Wort für freie Wissenschaft. Leipzig, Barth. gr. 8. 39 S. ℳ 0,50.

—, Naturwissenschaft und Religion. Herausgegeben von der Gesellschaft für Naturwissenschaften und Psychologie. München, Verlag der Zeitschrift Natur und Kultur. gr. 8. 20 S. ℳ 0.30

Richet, Ch., Le passé de la guerre et l'avenir de la paix. Paris, Ollendorf. 8. VII, 410 p. *Fr.* 7,50.

Roding, K., Rom oder Athen? Eine Frage an das Jahrhundert. München, Scholl. gr. 8. III, 41 S. ℳ 0,80.

Roeder, H., Briefe von der Erde. Berlin. Walther. 8. 284 S. ℳ 5.

Rosen, O., Wie Ellen Key die Liebe verkündigt! Eine kritische Studie. Aus dem Schwedischen von H. Torbald. Dresden, Pierson. 8. VIII, 118 S. ℳ 1,50.

Rothenbücher, A., Güte. Schönheit. Weisheit. Berlin, Schnetter & Lindemeyer. 8. VI, 95 S. ℳ 1.

Roussel-Despierres, Fr., Hors du scepticisme. Liberté et beauté. Paris, Alcan. 8. IV, 390 p. *Fr.* 7.50.

Ruskin, J., Die Kunst zu lesen. Uebertragen von J. Severin. Halle, Gesenius. 8. IV, 99 S. ℳ 1.

Sabatier, A., Philosophie de l'effort. Essais philosophiques d'un naturaliste. 2e edition. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Sabatier, C., Le duplicisme humain. Paris, Alcan. 8. XVII, 160 p. *Fr.* 2,50.

Saitschick, R., Quid est veritas! Ein Buch über die Probleme des Daseins. Berlin, Hofmann & Co. 8. III, 316 S. ℳ 4,50.

Samson-Himmelstjerna, H. v., Betrachtungen. 2 Bde. Dorpat, Schledt. 8. 25 und 99 S. ℳ 0,60 und 1,60.

Sandek, R., Billige Weisheiten. Eine Essaysammlung. Berlin, Verlag Continent. 8. 110 S. ℳ 2.

Schellhas, P., An den Grenzen unseres Wissens. Dunkle Gebiete der Menschheitsgeschichte. Allgemeinverständlich dargestellt. Wien, Hartleben. gr. 8. VII, 119 S. ℳ 3.

Schleyer, J. M., Geistvolle Aussprüche erleuchteter Seelen. Konstanz. Schleyers Weltsprache-Zentrobüro. 8. 18 S. ℳ 0,20.

Schlözer, L., Inneres Leben. 2. Aufl. München, Beck. 12. V, 84 S. ℳ 1,50.

Schmidkunz, H., Einleitung in die akademische Pädagogik. Halle, Waisenhaus. ℳ 3.

Schmidt, F. J., Zur Wiedergeburt des Idealismus. Philosophische Studien. Leipzig, Dürr. gr. 8. VII, 325 S. ℳ 6.

Schreiber, A., Das Buch vom Kinde. Ein Sammelwerk für die wichtigsten Fragen der Kindheit. 1. Band. Einleitung. Körper und Seele des Kindes. Häusliche und allgemeine Erziehung. 2. Band. Öffentliches Erziehungs- und Fürsorgewesen. Das Kind in Gesellschaft und Recht. Berufe und Berufswahl. Leipzig, Teubner. Lex.-8. XXVII. 200 und V. 240. 216 S. ℳ 16.

Seiling, M., Die Kardinalfrage der Menschheit. Leipzig, O. Mutze. 8. 129 S. ℳ 2.

Sera, L. G., Sulle tracce della vita. Roma. Lex.-8. XXII, 312 p.

Siegmund, Den Einsamen. Leipzig, Grieben. 8. 63, 66 S. ℳ 3.

Sinapius, Geist und Natur. Ein Zwiegespräch zwischen zwei Freunden über die wichtigsten Fragen. Leipzig, Verlag für Lebensreform. 8. 35 S. ℳ 0,40.

Steinmetz, R., Die Philosophie des Krieges. Leipzig, Barth. 8. XVI, 352 S. ℳ 7.

Sternberg, Th., Charakterologie als Wissenschaft. Frankfurt, Lausanne. 8. 47 S. ℳ 0,80.

Stuhrmann, H., Moderne Weltanschauung unserer jungen Männerwelt. Barmen, Westdeutscher Jünglingsbund. 8. 58 S. ℳ 0,80.

Swoboda, H., Harmonia animae. Wien, F. Deuticke. gr. 8. V, 42 S. ℳ 1,50.

Tessen-Wesierski, Fr., Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwickelung. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VII, 143 S. ℳ 2,80.

Thiaudière, E., La conquête de l'infini. Notes d'un pessimiste. Paris, Fischbacher.

Trojano, P. R., Le basi dell' umanismo. Turin, Fratelli Bocca. 8. 244 p.

Ude, L., Monistische oder teleologische Weltanschauung? Graz, Styria. gr. 8. X, 120 S. ℳ 2.

Ughetti, G. B., Auf dem Wege der Wissenschaft. Uebersetzt von G. Galli. Wien, Braumüller. 8. XVI, 136 S. ℳ 1,80.

Unger, J., Bunte Betrachtungen und Bemerkungen. Wien, A. Hölder. gr. 8. 58 S. ℳ 1,40.

Unold, J., Monismus und Klerikalismus. 4. Heft der Flugschriften des Deutschen Monistenbundes. Brackwede, Breitenbach. 8. VII, 47 S. ℳ 0,80.

Untermann, E., Dialektisches. Volkstümliche Vorträge aus dem Gebiete des proletarischen Monismus. Stuttgart, Dietz. 8. III, XVI, 142 S. ℳ 1.

Vom Erkennen zum Schauen. Spekulative Gedanken eines deutschen Zimmergesellen. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge. 8. VI, 100 S. ℳ 1,75.

Wagner, C., Der Freund. Innere Zwiegespräche. Aus dem Französischen von F. Fliedner. 2. Auflage. Paris, W. Fischbacher. 8. XVIII, 330 S. ℳ 3.

Waynbaum, J., La physionomie humaine. Son mécanisme et son rôle social. Paris, Alcan. 8. 320 p. *Fr.* 5.

Weichbrodt, F., Der Korruption eine Gasse. Moderne Kreuzzugsrede gegen alle Unsittlichkeit. 2. Aufl. Leipzig, Maerter. 8. 109 S. ℳ 1,50.

Weidenbach, O., Mensch und Wirklichkeit. Giessen, Töpelmann. gr. 8. X, 80 S. ℳ 4.

Weininger, O., Ueber die letzten Dinge. Mit einem biographischen Vorworte von M. Rappaport. 1. Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. XXVI, 178 S. ℳ 2.

Weiss, B., Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum. Bremen, Winter. gr. 8. 34 S. ℳ 0,80.

Wachstum, inneres. 7 Aufsätze von E. G. O. Stuttgart, W. Seifert. kl. 8. 90 S. ℳ 1,50.

Windelband, W., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 3. Auflage. Tübingen, Mohr. 8. VIII, 464 S. ℳ 7,50.

Wohlgemuth, J., Die Vorträge des P. E. Wasmann in Berlin. Frankfurt a. M., Verlag des „Israelit". gr. 8. III, 110 S. ℳ 1,50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher.

Avenarius, R., Kritik der reinen Erfahrung. Zweite, namentlich nach hinterlassenen Aufzeichnungen des Verfassers verbesserte Auflage. 1. Band. Leipzig, Reisland. gr. 8. XXX, 222 S. ℳ 6.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Band. Berlin, Cassirer. Lex.-8. XIV, 732 S. ℳ 15.

Eisler, R., Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 292 S. ℳ 5,60.

Erdmann, B., Logik. 1. Bd. Logische Elementarlehre. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Halle, Niemeyer. gr. 8. XVI, 814 S. ℳ 18.

Farges, A., La crise de la certitude. Études des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme. Paris, Berche & Tralin. 8. 396 p.

Görland, A., Index zu H. Cohens Logik der reinen Erkenntnis. Berlin Cassirer. Lex.-8. VIII, 106 S. ℳ 3,50.

Höfler, M., Grundlehren der Logik und Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Freytag. gr. 8. XII, 400 S. ℳ 5.

Kern, B., Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens als Grundriss einer Philosophie des Denkens. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin, Hirschwald. 8. XI, 434 S. ℳ 7.

Lipps, G. F., Mythenbildung und Erkenntnis. Eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie. 3. Heft der Sammlung Wissenschaft und Hypothese. Leipzig, Teubner. 8. VIII, 312 S. ℳ 5.

Reinstadler, S., Elementa philosophicae scholasticae. S. I. A.

Steuer, A., Logik und Noëtik. 1. Band des Lehrbuches der Philosophie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XI, 386 S. ℳ 3,80.

Wildschrey, J. E. Th., Die Grundlage einer vollständigen Syllogistik. 26. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Halle, Niemeyer. gr. 8. X, 160 S. ℳ 4.

Wundt, W., Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2. Band: Logik der exakten Wissenschaften. Dritte umgearbeitete Auflage. Stuttgart, Enke. Lex.-8. XV, 653 S. ℳ 15.

Ziehen, Th., Psychophysiologische Erkenntnistheorie. 2. Auflage. Jena. Fischer. gr. 8. III, 109 S. ℳ 2,80.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Aars, Kr., Haben die Naturgesetze Wirklichkeit? Christiania, Dybwad.

Ardigò, R., La ragione. La scienza sperimentale del pensiero. Il mio insegnamento della filosofia nel r. liceo di Mantova. Padova. 8. 487 p. *L.* 6.

Aster, X., Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes. Leipzig, Engelmann. gr. 8. ℳ 3,40.

Baille, L., Qu'est-ce que la science? Paris, Bloud. 12. 80 p.

Becher, E., Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 244 S. ℳ 6.50.

Bois-Reymond, E. du, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. 2 Vorträge. Des ersten Vortrages zehnte, der zwei Vorträge sechste Auflage. Leipzig, Veit & Co. 8. 120 S. ℳ 2.

Boutroux, E., Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart. Vorlesungen, gehalten an der Sorbonne 18-921893. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von J. Benrubi. Jena, Diederichs. 8. 132 S. ℳ 4.

Dingler, H., Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen. München, Ackermann. gr. 8. V, 76 S. ℳ 1,60.

Freytag, W., Zur Frage des Realismus. Eine Erwiderung. Düsseldorf, Schaub. 8. 45 S. ℳ 1.50.

Grelling, R., Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik. 2. Heft des II. Bandes der Abhandlungen der Friesschen Schule. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. S. 155—190.

Hell, B., Ernst Machs Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart, Frommann.

Hinze, A., Erscheinung und Wirklichkeit. Eine Kritik der reinen Empfindung. Leipzig, Verlag für Literatur, Kunst und Musik. kl. 8. 464 S. ℳ 6.

Höfler, A., Grundlehren der Logik und Psychologie. Mit einem Anhange: Zehn Lesestücke aus philosophischen Klassikern. 2. Auflage. Leipzig, Freytag. gr. 8. XII, 400 S. ℳ 5.

Hönigswald, R., Vom allgemeinen System der Wissenschaften. Charlottenburg, Günther. gr. 8. 16 S. ℳ 1.

Izquierdo, A. G., Nuevas direcciones de la logica. Madrid. V. Suarez. 16. 273 p.

Lachelier, J., Études sur le syllogisme. Suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe. Paris, Alcan. 16. 163 p. *Fr.* 2,50.

Lalande, A., Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, Hachette. 12.

Meinong, A., Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig, Voigtländer. 8. VIII, 159 S. ℳ 4,80.

Nieden, J., Psychologie und Logik in ihrer Bedeutung für die allgemeine Bildung. Strassburg, Strassburger Verlagsanstalt. 8. VII, 229 S. ℳ 2,50.

Petronievics, B., Die typischen Geometrien und das Unendliche. Heidelberg, Winter. 8. VIII, 87 S. ℳ 3.

Pira, K., Om grundformerna in den reella logiken. Stockholm 8. X. 221 p. ℳ 3,75.

Pollack, W., Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung. Berlin, Dümmler. gr. 8. 154 S. ℳ 2,50.

Rey, A., L'énergétique et le mécanisme. Au point de vue des conditions de la connaissance. Paris, Alcan. 181 p. *Fr.* 2,50.

Samuel, H., Hat die innere Wahrnehmung einen Vorzug vor der äusseren? Untersuchung in Form einer Kritik der Philosophie F. E. Beneke's. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 132 S. ℳ 1,60.

Schultz, J., Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht. gr. 8. IV, 104 S. ℳ 2,80.

Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. 3., erweiterte Auflage. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XI, 179 S. ℳ 3,20.

Solano, M., La verdad transcendental segun la filosofia scolastica. Santander, Oria.

Stumpf, C., Zur Einteilung der Wissenschaften. Berlin, Reimer. Lex.-8. 94 S. ℳ 3.50.

Tonquédec, J. de, La notion de vérité dans la philosophie. Paris, Beauchesne. 16. *Fr.* 1,50.

Vannérus, A., Vetenskapssystematik. Stockholm. 8. 343 p. ℳ 6.75.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bechterew, L'activité psychique et la vie. Traduit du russe par P. Keraval. Paris, Boulangé. 12. 360 p.

Bergson, H., L'évolution créatrice. 3e édition. Paris, Alcan. 8. VIII, 408 p. *Fr.* 7,50.

Bericht über den II. Kongress für experimentelle Psychologie in Würzburg vom 18. bis 21. April 1906. Im Auftrage des Vorstandes herausgegeben von F. Schumann. Leipzig, Barth. gr. 8. XVIII, 266 S. *M.* 9.

Bessmer, J., S. J., Störungen im Seelenleben. 2. Auflage. Freiburg, Herder. gr. 8. XVI, 228 S. *M.* 3,60.

Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1905. Mit Unterstützung von H. C. Warren zusammengestellt von K. L. Schäfer. Leipzig, Barth. gr. 8. S. 337—475. *M.* 4.

Brentano, Fr., Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, Duncker & Humblot. 8. X, 161 S. *M.* 4,20.

Celi, G., Nuovi elementi di filosofia ad uso specialmente dei licei. S. unter I, A.

Draghicesco, D., Le problème de la conscience. Étude psycho-sociologique. Paris, Alcan. 8. X, 246 p. *Fr.* 3,75.

Eichberg, Th., Psychologische Probleme. Versuch einer praktischen Psychologie. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. III, 105 S. *M.* 1,20.

Ewald, O., Philosophische Grundlegung der modernen Psychologie. Leipzig, Barth. gr. 8. III, 89 S. *M.* 2,40.

Faggi, A., Principii di psicologia moderna. 2e ed. Palermo, Reber. 12. VIII, 393 p.

Fechner, G. Th., Elemente der Psychophysik. Dritte, unveränderte Auflage. Mit Hinweisen auf des Verfassers spätere Arbeiten und einem chronologisch geordneten Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften. 2 Teile. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. XVI, 341 und XII, 562 S. *M.* 15.

Geyser, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster, Schöningh. gr. 8. XVIII, 526 S. *M.* 7,50.

Hamelin, O., Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris, Alcan. 8. 476 p. *Fr.* 7,50.

Höfler, M., Grundlehren der Logik und Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Freytag. gr, 8. VII, 400 S. *M.* 5.

Hugon, Fr. E., O. P., Cursus philosophiae thomisticae ad theologiam. Doctoris angelici propaedeuticus. S. unter I, A.

Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 4. Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. XII, 213 S. mit 20 Abbildungen. *M.* 3,60.

Le Bon, G., Psychologie der Massen. Uebersetzt nach der 12. Auflage von R. Eisler. 2. Band der Philosophisch-soziologischen Bücherei. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. XV, 153 S.

Lipps, Th., Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. 13. und 14. Heft der Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Leipzig, Barth. 8. VII, 275 S. *M.* 8,40.

Malapert, P., Leçons de philosophie. S. unter I, A.

Mercier, D., Psychologie. Nach der 6. und 7. Auflage des Französischen ins Deutsche übersetzt von L. Habrich. 2. Band. Das Verstandes- oder Vernunftleben. Kempten, Kösel. gr. 8. VI, 400 S. *M.* 6.

Molinié, J. A., Analytique de l'esprit humain. Vigot.

Muszynski, F., Die Temperamente. Ihre psychologisch begründete Erkenntnis und pädagogische Behandlung. Paderborn, Schöningh. 8. XII, 264 S. ℳ 4,60.

Nahlowsky, J., Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen. 3. Aufl. Herausgegeben von Chr. Ufer. Leipzig, Veit. gr. 8. XVI, 206 S. ℳ 3.

Perez, B., La psychologie de l'enfant. 4e éd. Paris, Alcan. 8. XIV, 284 p.

Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholasticae. S. unt. I, A.

Rousseau, L. du, L'ancienne et la nouvelle psychologie. Bruxelles. Schepens. 25 p.

Stern, S., Allgemeine analytisch-synthetische Psychognosie parallel zur Physik und Physiologie. 3 Teile in 1 Bande. Wien, Dorfmeister. gr. 8. VIII, 114, IV, 192 und IV, 136 S. ℳ 6.

Stern, C. und W., Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 394 S. ℳ 11.

Stumpf, C., Erscheinungen und psychische Funktionen. Berlin, Reimer. Lex. 8. 40 S. ℳ 1,50.

Switalski, B. W., Das Leben der Seele. Eine Einführung in die Psychologie. Braunsberg, Bender. 8. 148 S. ℳ 2.

Verworn, M., Die Mechanik des Geisteslebens. Leipzig, Teubner. ℳ 1,25.

Vries, H. de, Der Mechanismus des Denkens. Bonn. 8. 64 S. ℳ 2,50.

Willems, C., Institutiones Philosophicae. S. unt. I, A.

Wulf, M. de, Psychologie. 8e édition. Louvain, Institut supérieur de philosophie. *Fr.* 10.

Wundt, W., Grundriss der Psychologie. 8., verbesserte Auflage. Leipzig. Engelmann. 8. XVI, 414 S. mit 23 Fig. ℳ 8.

—, Outlines of psychology. Translated with the cooperation of the author by Ch. Hubbard Judd. 3., rev., English ed. from the 7. rev. German ed. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XXII, XXIV, 392 S. ℳ 8.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Alengry, F., Psychologie et éducation. III. vol. Paris, Libr. d'éduc. nat. kl. 8. VIII, 356 p. *Fr.* 3,50.

Arbeiten, psychologische. Herausgegeben von E. Kraepelin. 5. Band, 2. Heft. Leipzig, Engelmann. gr. 8. S. 163—291. ℳ 5.

Arnold, P., Forschen, Erfinden und Gestalten. Rektoratsrede. Karlsruhe, W. Jahraus. Lex. 8. 21 S. ℳ 0,75.

Bazaillas, A., Musique et inconscience. Introduction de la psychologie de l'inconscient. Paris, Alcan. 8. VI, 320 p. *Fr.* 5.

Behaghel, O., Bewusstes und Unbewusstes im dichterischen Schaffen. Leipzig, Freitag. gr. 8. 48 S. ℳ 1,20.

Berger, H., Ueber die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. Experimentelle Beiträge von der Lehre der Blutzirkulation in der Schädelhöhle des Menschen. Jena. 8. 216 S. Mit drei Textfig. und einem Atlas von elf Tafeln. ℳ 20.

Bernheim, Doctrine de l'aphasie. Paris, Doin. *Fr.* 1.

Binet, A., et Simon, Th., Les enfants anormaux. Paris, Colin. *Fr.* 2.

Bonnier, P., La voix. Sa culture physiologique. Théorie nouvelle de la phonation. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 3,50.

Brasseur, A., La psychologie de la force. Paris, Alcan. 8. 235 p. *Fr.* 3,75.

Christ, Fr., Charakterologie auf psychologischer Grundlage. Leipzig, Mutze. 8. VIII, 72 S. M. 2.

Crépieux-Jamin, J., L'écriture et le caractère. Paris, Alcan.

Delacroix, H., Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystères chrétiens. Ste Thérèse, Madam Guyon, Suso. Le développement des états mystiques. L'expérience mystique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Deschamps, A., Les maladies de l'energie: asthéniens générales. Paris, Alcan. 8.

Dörpfeld, F. W., Beiträge zur pädagogischen Psychologie. Denken und Gedächtnis. Eine psychologische Monographie. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. XXVIII, 171 S. *M.* 2.

Dreyfus, G. L., Die Melancholie. Ein Zustandsbild des manisch-depressiven Irreseins. Mit einem Vorwort von E. Kraepelin. Jena. 8. IX, 329 S. *M.* 7.

Dromard et Levassort, L'amnesie. Paris, Alcan. *Fr.* 4.

Dupont, F., Les degrés de la volonté criminelle et l'état de récidive. Bruxelles. 8. 168 p. *Fr.* 4.

Dürr, E., Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. XI, 192 S. *M.* 3,80.

Freud, S., Zur Psychologie des Alltagslebens. Ueber Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum. 2., vermehrte Auflage. Berlin, Karger. Lex. 8. 132 S. *M.* 3,50.

Fürst, Statistische Untersuchungen über Wortassoziationen. Dissertation. Zürich.

Geiger, M., Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre. 3. Heft des I. Bandes der „Psychologischen Untersuchungen". Leipzig, Engelmann. gr. 8. S. 325—522 *M.* 5.

Geley, G., L'être subsconscient. Essai de synthèse explicative des phénomènes obscurs de psychologie normale et anormale. 2e édition. Paris, Alcan.

Gemelli, Del valore dell'esperimento in psicologia. Monza, Artigianelli.

Hoffmann, A., Vom Bewusstsein. Heinsius. Leipzig. gr. 8. 41 S. *M.* 0.80.

Goujon, H., L'expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole. Paris, Paulin. 8. 315 p. *Fr.* 5.

Grasset, J., Demifous et demiresponsables. Paris, Alcan. gr. 8. 297 p. *Fr.* 5.

Ingegnieros, J., Le langage musical et ses troubles hysteriques. Paris, Alcan. 208 p. *Fr.* 6.

Lang, L., Die kindliche Psyche und der Genuss geistiger Getränke. Abhandlung für Lehrer und gebildete Eltern. Mit einem Vorwort von A. Pilcz. Wien, Safar. gr. 8. 81 S. *M.* 1,40.

Lapponi, J., L'hypnotisme et le spiritisme. Paris, Perrin. 16. *Fr.* 3.50.

Laurand, Traitement de la volonté et psychothérapie. Paris, Bloud. 12. 60 p. *Fr.* 0,60.

Lazarus, M., Die Reize des Spiels. 2. Auflage. Berlin, Dümmler. 8. XVI, 177 S. *M.* 2.

Lipps, Th., Die Erscheinungen. Die physikalischen Beziehungen und die Einheit der Dinge. Zur Frage der Realität des Raumes. Das Ich und die Gefühle. Das Wissen von fremden Ichen. 4. Heft des 1. Bandes der Psychologischen Untersuchungen. Leipzig, Engelmann. gr. 8. S. 523—722. *M.* 6.

Mairet, D., La jalousie. Étude psychophysiologique. Montpellier, Coulet. 8.
Mairet, A., La responsabilité. Étude psychophysiologique. Paris, Masson & Cie. 8. 136 p.
Meumann, E., Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen. Leipzig, Engelmann. gr. 8. ℳ 8,25.
Meyer, E., Die Ursache der Geisteskrankheiten. Jena. 8. VIII, 246 S. ℳ 4,50.
Münzer, R., Aus der Welt der Gefühle. Leipzig, Wigand. 8. 207 S. ℳ 3.
Ostermann, W., Das Interesse. Eine psychologische Untersuchung mit pädagogischer Nutzanwendung. 2. Auflage. Oldenburg, Schulze. 8. IV, 184 S. ℳ 1,80.
Paulsen, J., Das Problem der Empfindung. 4. Heft der „Philosophischen Arbeiten". 1. Die Empfindung und das Bewusstsein. Giessen, Töpelmann. gr. 8. IV, 115 S. ℳ 2,80.
Perier, L., Les obsessions dans les psychonévroses. Étude psycho-clinique Montpellier, Dupuy. 139 p.
Pfungst, O., Das Pferd des Herrn v. Osten (der kluge Hans). Ein Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschenpsychologie. Mit einer Einleitung von E. Stumpf und 15 Figuren. Leipzig, Barth. gr. 8. 193 S. ℳ 4,50.
Rank, O., Der Künstler. Ansätze zur Sexualpsychologie. Wien, Heller. & Co. gr. 8. 56 S. ℳ 2.
Ribot, Th., Essai sur les passions. Paris, Alcan. 8. 192 p. *Fr.* 3,75.
Roehrich, L'attention spontanée et volontaire. son fonctionnement, ses lois, son emploi dans la vie pratique. Paris, Alcan. 16. 174 p. *Fr.* 2,50.
Rouma, La parole et les troubles de la parole. Paris, Paulin.
Sollier, Essai sur l'association en psychologie. Paris, Alcan. 168 p. *Fr.* 2,50.
Sommer, R., Familienforschung und Vererbungslehre. Leipzig, Barth. 8. VII, 232 S. mit 16 Abbildungen. ℳ 9.
Stern, Cl. und W., Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes. 1. Die Kindersprache. Eine psychologische und sprachtheoretische Untersuchung. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 394 S. ℳ 11.
Serneck, R., Der Sehraum auf Grund der Erfahrung. Psychologische Untersuchungen. Leipzig, Barth. 8. VII, 108 S. ℳ 3,50.
Ude, J., Die Psychologie des Strebevermögens. Willensproblem und Psychologie der Leidenschaften im Sinne der Scholastik. Programm. Graz, Styria. Lex. 8. 69 S. ℳ 0,85.
Wreschner, A., Die Reproduktion und Assoziation der Vorstellung. Eine experimentell psychologische Untersuchung. Leipzig, Barth. gr. 8. VI, 328. ℳ 10.

C. Beiträge zur rationellen Psychologie.

Acri, F., Videmus in aenigmate. Delle idee e prima della relazione tra la conscienza e il corpo secondo i filosofi naturali sobri e quelli detti positivi et quelli materiali. Bologna. Mareggiani. 8. 416 p. *L.* 4.
Arminski, J., Unsterblichkeit? Naturwissenschaftliche Betrachtungen. Wien, Konegen. 8. III, 181 S. ℳ 2.
Ferraira, C., Les problemas de la libertad. Montevideo, Marino.
Flourens, E., La liberté de l'esprit humain. Paris, Garnier.
Fougairon, L. S., La survivance de l'âme ou la mort e la rénaissance chez les êtres vivants. Paris, Librairie de Magnetisme. 18. 286 p.

Gomperz, H., Das Problem der Willensfreiheit. Jena, Diederichs. gr. 8. IV, 166 S. *M.* 4.

Gonzalez-Blanco, E., El materialismo combatido en sus principios cosmologicos y psicologicos. Madrid. 8. 282 p.

Gutberlet, C., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Zweite, sehr vermehrte Auflage. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. VIII, 458 S. *M.* 5.

Huber, A., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Dissertation. Münster. 8. 101 S.

Keyserling, H. Graf, Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. München, Lehmannn. gr. 8. VII, 394 S. *M.* 5.

Spiess, C., L'âme et le corps au point de vue psychologique. A propos d'un ouvrage de M. Binet. Genève, Georg. 8. 32 p.

Unsterblichkeit, die, auf atomistischer Grundlage. Von G. H. Glauchau. Peschke. 8. 20 S. *M.* 0,30.

Wagner, H., Bedingt das Grab die Vernichtung unserer Persönlichkeit? Experimental-psychologische Studie. Mühlhausen i. E. gr. 8. 286 S. *M.* 3.

Wasmann, E., S. J., Menschen- und Tierseele. 4. Auflage. Köln, Bachem. gr. 8. 16 S. *M.* 0,60.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Adamkiewicz, A., Die Eigenkraft der Materie und das Denken im Weltall. Naturwissenschaftliche Studie über die Beziehungen der Seele zu den anderen Kräften in der Natur. 2., vermehrte und verbesserte Auflage. Wien, Braumüller. 8. VII, 55 S.

Adams, B., Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalles. Vollständige und autorisierte Uebersetzung nach der englischen und französischen Ausgabe. Mit einem Essay von Th. Roosevelt. Wien, Akademischer Verlag. gr. 8. XXXII, 440 S. *M.* 10.

Ankenbrand, L., Darwins Leben und Lehre. Kurz und allgemeinverständlich dargestellt. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei. 8. 16 S. *M.* 0,10.

Arhenius, S., Das Werden der Welten. Aus dem Schwedischen übersetzt von L. Bamberger. Leipzig, Akademischer Verlag.

Behrens, J., Die natürliche Welteinheit. Naturwissenschaftliche und philosophische Bausteine zu einer idealistischen Weltanschauung. Wismar. gr. 8. 319 S. *M.* 4.

Boelsche, G., Descendance de l'homme. Paris, Schleicher. 8. 106 p.

Bon, Le G., L'évolution des forces. Paris. *Fr.* 3,50.

Brander, V., Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Häckels Weltanschauung. Systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VIII, 350 S. *M.* 7.

Breysig, K., Die Geschichte der Menschheit. 1. Bd. Die Völker der ewigen Urzeit. Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Berlin. 8. XXVII, 563 S. *M.* 7.

Calderoni, G., L'evoluzione e i suoi limiti. Roma, Desclée. 8. VIII, 376 p. *L.* 4.50.

Cresson, A., Les bases de la philosophie naturaliste. Paris, Alcan & Guillaumin. 16. 178 p. *Fr.* 2,50.

Darwin, Ch., La descendance de l'homme. Paris, Schleicher. 8. XV, 656 p.

Delfino, V., Atomos y astros. Madrid, Sempere.

Depéret, Les transformations du monde animal. Paris, Flammarion. 12.

Dippe, A., Naturphilosophie. Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit. München, Beck. 8. IX, 417 S. ℳ 5.

Döring, E., Die mathematisch richtige Erklärung der Entstehung und Vererbung der Geschlechter. Böhlitz-Ehrenberg. 8. 55 S. ℳ 4.

Engert, J. Der naturalistische Monismus Häckels, auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft. Gekrönte Preisschrift. Wien, Mayer. XV. 352 S. ℳ 4.50.

Flammarion, C., Les forces naturelles inconnues. Paris, Flammarion. *Fr.* 4.

Francé, R. H., Der heutige Stand der Darwinschen Fragen. Eine Wertung der neuen Tatsachen und Anschauungen. 2., völlig umgearbeitete Auflage von: Die Weiterentwicklung des Darwinismus. Leipzig, Thomas. 8. VII. 168 S. mit Abbildungen. ℳ 3.60.

Gander, M., O. S. B., Darwin und seine Schule. Mit 6 Einschaltbildern. Einsiedeln, Benziger. kl. 8. VIII, 171 S. ℳ 1,50.

—, Schöpfung und Entwicklung. Der erste Organismus. Mit 27 Textillustr. Einsiedeln, Benziger. kl. 8. VIII, 180 S.

Gasc-Desfossés, Magnétisme vital. Contributions expérimentales à l'étude par le galvanomètre de l'électromagnétisme vital. Avec une préface par E. Boirac. 2e édition. Paris, Rudeval. 16. 501. p.

Gockel, A., Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Mit Abbildungen. Köln, Bachem. 8. 148 S. ℳ 2.

Grasset, J., Introduction physiologique à l'étude de la philosophie. Conférences sur la physiologie du système nerveux de l'homme. Paris, Alcan. 8. XI, 368 p. *Fr.* 5.

Guye, C. E., La précision des lois physiques. Geneve, Kündig.

Haeckel, E., Les merveilles de la vie. Paris, Scheicher. 8. *Fr.* 2.50.

Hartmann, E. v., Grundriss der Naturphilosophie. S. unt. I, A.

Hettinger, Ph., L'évolution de la terre et de l'humanité. 2 vol. Paris. 8. *Fr.* 20

Hopf, L., Ueber das spezifisch menschliche in anatomischer, physiologischer und pathologischer Beziehung. Eine kritisch vergleichende Untersuchung. Stuttgart. 8. XXIII. 469 S. Mit 217 Textbildern. ℳ 12,50.

Jakoby, G., Ueber Entstehung und Entwicklung des Lebens. Leipzig, Jakoby & Co. 8. IV. 132 S. ℳ 1.

Jensen, P., Organische Zweckmässigkeit, Entwicklung und Vererbung vom Standpunkt der Physiologie. Jena, Fischer. 8. XV. 251 S. ℳ 5.

Keyserling, H. de, Essai critique sur le système du monde. Traduit de l'allemand. Paris, Fischbacher. 8. XV. 360 p.

Krompecher, E., Kristallisation, Fermentation, Zelle und Leben. Wiesbaden. 8. 88 S. mit 40 Figuren. ℳ 2,40.

Kronthal, P., Der Schlaf des Andern. Eine naturwissenschaftliche Betrachtung über den Schlaf. Halle, Marhold. gr. 8. 45 S. ℳ 0.80.

Kuckuck, M., Die Lösung des Problems der Urzeugung. Leipzig. 8. VII, 83 S. Mit 34 Abbildungen. ℳ 3.

Kullmann, G., Die drei Daseinsstufen in der Entwickelung. Neue naturwissenschaftliche philosophische Betrachtungen über den Zusammenhang des Körperlichen und Geistigen. Wiesbaden, Ritter. gr. 8. VIII, 179 S. ℳ 2.

Lapparent, A. de, Les silex taillés et l'ancienneté de l'homme. Paris. Bloud. 16. *Fr.* 1,20.

Lasplasas, Mi concepto del mundo. Barcelona. Aroslas. 8. 260 p.

Le Bon, L'évolution des forces. Paris, Flammarion. 18. 386 p.

Le Dantec, F., De l'homme à la science. Philosophie du XXe siècle. Paris, Flamarion. 12.

—, Éléments de philosophie biologique. Paris, Alcan. 12. IV, 297 p. *Fr.* 3,50.

Linde, E., Natur und Geist als Grundschema der Welterklärung. Versuch einer Kulturphilosophie auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. Als Unterbau einer künftigen Allgemeinen Pädagogik. Leipzig, F. Brandstetter. gr. 8. XVI, 656 S. ℳ 10,50.

Lodge, O., La vie et la matière. Traduit par J. Maxwell. Paris, Alcan. 16. 148 p. *Fr.* 2,50.

Loeb, J., La dynamique des phénomènes de la vie. Traduit de l'allemand par Daudin et Schaeffer. Préface de Giard. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 9.

—, Ueber allgemeine Methoden der künstlichen Parthenogenese. Bonn, Hager. gr. 8. 11 S. ℳ 0,60.

Maeterlinck, M., L'intelligence des fleurs. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Marcus, H., Die Philosophie des Monopluralismus. Grundzüge einer analytischen Naturphilosophie und eines ABC der Begriffe im Versuch. Berlin. 8. VII, 163 S. ℳ 3.

Millet, P., Remarques sur la monadologie. Paris, Jacques.

Moebius, P. J., Geschlecht und Unbescheidenheit. Beurteilung des Buches von O. Weininger „Ueber Geschlecht und Charakter". 3. Auflage. Halle, Marhold. gr. 8. 30 S. ℳ 1.

Müller, R., Sexualbiologie. Vergleichend entwicklungsgeschichtliche Studien über das Geschlechtsleben des Menschen und der höheren Tiere. Berlin, Marcus. 8. XX, 393 S. ℳ 6.

Mayreder, R., Zur Kritik der Weiblichkeit. Essays. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. 299 S. ℳ 5.

Neissger, K., Ptolemäus oder Kopernikus? Eine Studie über die Bewegung der Erde und den Begriff der Bewegung. Leipzig, Barth. 8. V, 154 S. ℳ 3.

Nergal, M. J., Évolution des mondes. Suivi de l'histoire des progrès de l'astronomie. Paris, Schleicher. 8. 161 p.

Pesch, T., S. J., Die grosen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. Dritte, verbesserte Auflage. 1. Band: Philosophische Naturerklärung; 2. Band: Naturphilosophische Weltauffassung. Freiburg, Herder. gr. 8. XXVI, 782 u. XII, 592 S. ℳ 10 und 8.

Pfordten, O. v. d., Vorfragen der Naturphilosophie. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 145 S. ℳ 3,80.

Problemi di filosofia della natura. Pensieri di un metafisico. Firenze. Libreria ed. fiorentina. 8. 135 p. *L.* 2,50.

Ratzel, F., Raum und Zeit in Geographie und Geologie. Naturphilosophische Betrachtungen. Herausgegeben von P. Barth. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 177 S. ℳ 3,60.

Raumer, K., Pflanze, Tier, Mensch. Ein naturwissenschaftliches Glaubensbekenntnis. München. 8. III, 123 S. ℳ 3.

Reinke, J., Die Natur und Wir. Leichtverständliche Aufzeichnungen. Berlin, Pätel. 8. 238 S. ℳ 5.

Reinstadler, S., Cosmologia. S. unt. I, A.

Rey, A., La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris, Alcan. 8. V, 412 p.

Reyer, E., Geologische Prinzipienfragen. Leipzig. 8. X, 202 S. Mit 254 Figuren. ℳ 4,40.

Schneider, H., Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1. Bd. Kultur und Denken der alten Aegypter. Leipzig, Voigtländer. 8. XXXVI, 565 S. ℳ 12,50.

Stöhr, A., Philosophie der unbelebten Materie. Hypothetische Darstellung der Einheit des Stoffes und seines Bewegungsgesetzes. Leipzig, J. Barth. gr. 8. XIV, 418 S. mit 35 Figuren. ℳ 7.

Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Uebersetzung von L. Bloch. 3. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. V, 270 S. ℳ 5.

Wagner, A., Freie oder akademische Wissenschaft. Ein Beitrag zur Charakteristik mechanischer und antilamarckistischer Kampfesweise. Stuttgart, Frankh. Lex. 8. 16 S. ℳ 0,50.

Wagner, W., Psychobiologische Untersuchungen an Hummeln mit Bezugnahme auf die Frage der Geselligkeit im Tierreiche. Stuttgart. 4. 180 S. Mit 86 Figuren.

Wendt, W., Die Entwicklungstendenzen und die Zukunft der Menschheit. Essays. Leipzig, Thüringische Verlagsanstalt. 8. 43 S. ℳ 0,75.

Wasmann, E., S. J., Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. Ausführlicher Bericht über die im Februar 1907 gehaltenen Vorträge und über den Diskussionsabend. Freiburg, Herder. gr. 8. XII, 162 S. ℳ 2.

Willems, C., Cosmologia. S. unt. I, A.

Wilser, L., Menschwerdung. Ein Blatt aus der Schöpfungsgeschichte. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. VIII, 144 S. mit 21 Abbildungen und 7 Tafeln. ℳ 1,80.

V. Theodicee.

Beysens, S. Th., Theodicee of natuurlijke Godsleer. I. Gods bestaan. Godsbewijzen. Amsterdam, van Langenhuysen. gr. 8. IV, 347 p. *Fr.* 3.

Classen, W. J., Suchen wir einen neuen Gott? Tübingen, Mohr. 8. V, 51 S. ℳ 0,80.

Finck, J., Das Gott-Selbst. Lorch, Rohm. 8. 314 S. ℳ 4.

Frank, A., Die Erkenntnis Gottes durch die Natur. Hannover, C. Meyer. gr. 8. 35 S. ℳ 0,60.

Gombel, K., Vernunft und Gottesgedanke. Ein Beitrag zur Apologetik. Giessen, Töpelmann. gr. 8. 188 S. ℳ 3,60.

Grünberg, P., Das Uebel in der Welt und Gott. Vorträge, gehalten beim zweiten apologetischen Instruktionskursus in Berlin. Berlin, Runge. gr. 8. VIII, 59 S. ℳ 0,80.

Hébert, M., Le divin. Expériences et hypothèses. Études psychologiques. Paris, Alcan. 8. 316 p. *Fr.* 5.

Heise, F., Die Sprache der Natur in Bezug auf Gott und unsere Unsterblichkeit. Eine auf teilweise noch nicht angewandten Grundlagen fussende und gemeinverständlich erläuterte Weltanschauung. 2. Aufl. Leipzig, Siegismund & Volkening. gr. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Hertzsch, R. H., Eine begründete Seelenwanderungshypothese. Ein streng-mathematischer Gottesbeweis auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Leipzig, Selbstverlag (Hardenbergerstrasse 24). gr. 8. 105 S. ℳ 1.80.

Jansen, J., Gibt es einen Gott? und wie vertragen sich die Uebel in der Welt mit dem Gottesglauben? Kiel, Cordes. 8. 45 S. ℳ 0,30.

Lanusse, E., Étude philosophique à propos de la théodicée de Kant. Le Puy.

Lapparent, A. de, La providence créatrice. Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Lubenow, H., Monismus mit und ohne Gott. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. IV, 227 S. ℳ 2,80.

Mandato, P. de, S. J., Dissertazioni filosoliche. Esistenza di Dio. Teosofismo moderno. Evoluzionismo. Cause e rimedi di materialismo. Importanza della religione. Roma, Via del Seminario 120. *L.* 1.

Meyenberg, A., Ob wir ihn finden? Gedankenwanderungen durch Grosswelt und Kleinwelt, Innenwelt und Aussenwelt. 8. 214 S. ℳ 1,50.

Meyer, C. W., Ueberwindung der Gottesidee. Frankfurt, Selbstverlag (Moltke-Allee 90). gr. 8. 37 S. ℳ 0,70.

Moisant, Dieu. L'expérience en métaphysique. Paris, Rivière. 8. 300 p. *Fr.* 7.

Opitz, H. G., Auf dem Wege zu Gott. Nebst Anhang: Gibt es eine Philosophie? Charlottenburg, Günther. gr. 8. VI, 116 S. ℳ 1,80.

Reinstadler, S., Theologia naturalis. S. unt. I, A.

Stern, J., Gott? Gottglaube oder Atheismus? Berlin, Buchhandlung Vorwärts. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Tanguy, A., L'ordre naturel et Dieu. Étude critique de la théorie moniste du L. Buchner sur les principes de l'ordre naturel de l'univers et réfutation de *Force et matière.* Paris, Bloud. 8. XIV, 388 p. *Fr.* 4,50.

Willems, C., Theologia naturalis. S. unt. I, A.

VI. Allgemeine Metaphysik und Ontologie.

Cuche, P. J., Étude sur le monisme. Montligeon (Orne). Libr. de Montligeon.

Deussen, P., Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. 4. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 8. XLVI, 284 S. ℳ 5.

Hutington, E., La continuo. elementa teorio starigita sur la ideo de ordo, kun aldono pri transfinitoj nombroj. el la angla linguo tradukita de R. Bricard. Paris, Gauthier-Villars.

Monismus, der, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Herausgegeben von A. Drews. 1. Band. Systematisches. Jena, Diederichs. gr. 8. VIII, 331 S. ℳ 6.

Petronievics, Br., Die typischen Geometrien und das Unendliche. Heidelberg, Winter. gr. VIII. 87 S. ℳ 3.

Reinstadtler, S., Ontologia. S. unt. I, A.

Sachs, J., Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von M. Schneid herausgegeben. 3., vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, F. Schöningh. gr. 8. VIII, 276 S. ℳ 3,60.

Strehle, F., Der metaphysische Monismus. Stuttgart, Kielmann. 8. 128 S. ℳ 2.

Ulrich, G., Der Begriff des Raumes. Programm. Berlin, Weidmann. Lex. 8. 33 S. ℳ 1.

Warrain, F., L'espace. Les modalités universelles de la quantité. Paris, Fischbacher. 8. XII, 502 p.

Werner, O., Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. Leipzig, Haberland. 8. III, 274 S. ℳ 4.

Zucchelli, T., Sintesi del problema metafisico secondo la filosofia delle scienze. Studi di filosofia contemporanea. Bologna. 8. 207 p. *L.* 6.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht, Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Aschehoug, T. H., Socialökonomik. En videnskabelig Fremstilling af det menneskelige Samfunds ökonomiske Virksomhed. Kristiania. 8. 80 S. ℳ 2,40.

Aslanian, D., Les principes de l'évolution sociale. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Bayet, A., Idée de bien. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,75.

Belot, G., Études de morale positive. Paris, Alcan. VII, 523 p. *Fr.* 7,50.

Berge, V., La vraie morale basée sur l'étude de la nature, sur les lois de la vie. Paris, Giard & Brière. 16. XII, 219 p.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 5. Bd. Strafrechtsphilosophie und Strafrechtsreform. München. 8. IX, 280 S. ℳ 7,50.

Bonucci, L'orientazione psicologica dell' etica. Perugia, Bartelli. 8. 378 p.

Bouglé, C., Qu'est-ce que la sociologie? Paris, Alcan. 12. 175p. *Fr.* 2,50.

Boucaud, Ch., Qu'est-ce que le droit naturel? Paris, Bloud. 12. *Fr.* 0,60.

Bruyssel, van, La vie sociale, ses évolutions. Paris, Flammarion. *Fr.* 3,50.

Caird, E., Philosophie sociale et religion d'Auguste Comte. Traduit de l'anglais par M. Crum et Ch. Rossigneux. Préface de E. Boutroux. Paris, Giard & Brière. 8. 196 p.

Cathrein, V., S. J., Philosophia moralis. Editio sexta, ab auctore recognita. Freiburg, Herder. 8. XVIII, 501 p. ℳ 4,40.

Chollet, J. A., La morale est-elle une science? Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Cohen, H., Ethik des reinen Willens. 2. Teil des Systems der Philosophie. 2. Auflage. Berlin, Cassirer. gr. 8. XXIV, 680 S. ℳ 16.

Comte, A., Soziologie. Aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt von V. Dorn und eingeleitet von Professor H. Waentig. 1. Bd.: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie. Jena, Fischer. XX, 534 S. ℳ 6.

Cots, J. de, Theologiae moralis adiumenta ex pluribus probatis et praesertim novissimis auctoribus deprompta. De actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis et vitiis. Freiburg, Herder. 8. 490 p. *Fr.* 11.

Deshumbert, Morale de la nature. London, Nutt.

Dev, Gr., O. F. M., Ethica generalis ad mentem venerabilis J. Scoti, Doctoris subtilis. Freiburg, Herder. 8. 176 p. Fr. 2.

Duprat, G. L., La solidarité sociale. Paris, Doin. 18. XVI, 354 p.
Engel, A., Grundriss der Sozialreform. Paderborn, F. Schöningh. 8. X, 322 S. *M.* 4.
Eucken, R., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 2. Auflage. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 336 S. *M.* 6.40.
— —, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 314 S. *M.* 4.
Fiorentino, Fr., Etica. S. unt. I, A.
Fouillée, A., Morale des idées-forces. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.
Fonsegrive, G., Morale et société. Paris, Bloud. 12. 344 p. *Fr.* 3,50.
Frankenberger, A., Entwicklung und Moral. Berlin, Gose & Tetzlaff. 8. 220 S. *M.* 450.
Friesen, H. v., Schwert und Pflug. Gesammelte Studien und Beobachtungen eines alten Edelmanns in bezug auf die sozialen Gliederungen im Leben der Völker. 1. Teil. Allgemeines. Die Notwendigkeit einer Gesellschaftsordnung. Berlin. 8. XII, 545 S. *M.* 10.
Garriguet, L., Traité de sociologie d'après les principes de la théologie catholique. 1. Régime de la propriété. Paris, Bloud. *Fr.* 4.
Goltz, H. v. d., Grundlagen der christlichen Sozialethik. Nach seinem Nachlass herausgegeben von E. v. d. Goltz. Berlin, Mittler. gr. 8. X, 332 S. *M.* 6,50.
Greef, G. de, La structure générale des sociétés. Bruxelles. *Fr.* 1.50.
Fournière, E., L'individu, l'association et l'état. Paris, Alcan. *Fr.* 6.
Jouvin, L., La morale sans bien. Paris, Perrin & Cie. 16. 336 p. *Fr.* 3,50.
Lagorgette, J., Le fondement du droit et de la morale. Paris, Giard & Brière.
Lalande, A., Principes raissonnés de morale pratique. Paris, Alcan. 16. 70 p. *Fr.* 1.
Leclère, Essai de morale rationelle. Paris, Alcan. 8.
Löning, Ueber Wurzel und Wesen des Rechts. Jena, Fischer.
Marcus, E., Das Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart. Herford, Menckhoff. gr. 8. X, 286 S. *M.* 6.
Meitzing, O., Grundprobleme der Volkswirtschaftslehre. Vier Vorträge. Leipzig, Kühnel. gr. 8. 124 S. *M.* 0,85.
Montesquieu, de, Le système politique d'Auguste Comte. Paris, Librairie nat.
Petraschitzky, L. J., Einführung in die Lehre vom Recht und von der Moral. St. Petersburg. 8. 344 S. *M.* 9.
Puglia, F., Linee generali di un sistema di filosofia del diritto. Messina. 8. 304 p. *L.* 4.
Ratzenhofer, G., Soziologie. Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von seinem Sohne. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XV, 231 S. *M.* 5,50.
Reinstadler, S., Ethica. S. unt. I, A.
Renouvier, Ch., Science de la morale. Nouvelle édition. Paris, Alcan. 2 vol. 8. *Fr.* 15.
Rocafort, J., La morale de l'ordre. Paris, Belin. *Fr.* 3.
Rosmini, A., Compendio di etica e breve storia di essa. Con annotazioni die G. B. P. Roma, Desclée. 8. XV, 300 p. *L.* 4.
Sarlo, Fr. de e Calò, G., Principi di scienza etica. Palermo, Sandron. 16. VII, 316 p. *L.* 5.

Schlick, M., Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre. München, Beck. 8. VI, 341 S. *M.* 4.

Squillace, F., Le dottrine sociologiche. Palermo. 8. 540 p. *L.* 10.

—, I problemi costituzionali della sociologia. Palermo. 8. 878 p. *L.* 15.

Thilly, Fr., Einführung in die Ethik. Aus dem Englischen von R. Eisler. Leipzig, Barth. gr. 8. X, 255 S. *M.* 4.

Tönnies, F., Das Wesen der Soziologie. Vortrag. 28 S. *M.* 1.

—, Die Entwicklung der sozialen Frage. N. 353 der Sammlung Göschen. Leipzig, Göschen. 8. 154 S. *M.* 0,80.

Thorsch, B., Der Einzelne und die Gesellschaft. Eine soziologische und erkenntniskritische Untersuchung. Neue, teilweise umgearbeitete Ausgabe. Dresden, C. Reissner. 8. 120 S. *M.* 2,50.

Treslong, v. H., Civitas. Eene inleiding tot de philosophie der gemeenschap. Rotterdam. 261, 230 p.

Trivero, C., Il problema del Bene. Ricerche sull'ogetto della morale. Torino, Clausen. 8. XIV, 216 p. *L.* 5.

Ulrich, A., Der Mensch in seinen Pflichten und Rechten. Ernste Betrachtungen für jedermann. Cöthen, Schettler. gr. 8. VIII, 296 S. *M.* 4.

Umano, Essai de constitution internationale. Traduit par C. Pichot. Paris, Cornely. 8. 104 p.

Velardita, A., Principii di sociologia. Napoli, Panini. 8. 30 p.

Wagner, A., Theoretische Sozialökonomik oder allgemeine und theoretische Volkswirtschaftslehre. Leipzig, Winter. gr. 8. XVIII, 502 S. *M.* 12.

Waldeck, O., Zur Analyse der ethischen Substanz. Wien, Szelinski. 8. 47 S. M. 3.

Walthoffen, W. v, Lebensphilosophie und Lebenskunst. Populärwissenschaftliche Betrachtungen und praktische Anleitungen für die gebildete Lesewelt. Wien, Konegen. 8. VIII, 256 S. *M.* 3,50.

Westermarck, E., Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von L. Katscher. 1. Bd. Leipzig, W. Klinkhardt. Lex. 8. VII, 632 S. *M.* 11.

Zöller, L., Grundzüge einer neuen Glaubens-, Seelen- und Lebenslehre. Zweibrücken, Zöller. kl. 8. 77 S. *M.* 3.

B. Beiträge zur Ethik.

Aars, Kr., Gut und Böse. Zur Psychologie der Moralgefühle. Christiania, Dybwad. Lex. 8. III, 290 S. *M.* 9.

Billia, L. M., Carità e giustizia. Prologo e discorso sul fondamento della morale. Torino. 8. 22 p.

Beck, F., Wollen und Sollen des Menschen. Leipzig, Wigand. gr. 8. IV, 146 S. *M.* 2,70.

Biamonti, L., Saggio di interpretazione del concetto di ordine morale e di ragione nel sistema Romagnosiano. Scansano, Tessitori.

Boden, F., Ueber Moral und Religion vom Standpunkt der Geschichte und Kunst. Ein Beitrag zur Philosophie der Persönlichkeit. Hamburg, Meissner. gr. 8. 119 S. *M.* 2.

Bonnucci, A., L'orientazione psicologica dell'etica e della filosofia del diritto. Perugia, Bartelli.

Bornhausen, Die Ethik Pascals. 2. Heft der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus. Giessen, Töpelmann. 8. VIII, 171 S. *M.* 4.

Bos, C., Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris, Alcan. 12. 173 p. *Fr.* 2,50.

Boucaud, C., L'idea di diritto e la sua evoluzione storica. Roma, Desclée. 16. 64 p. *L.* 0,60.

Bozi, A., Die Weltanschauung der Jurisprudenz. Hannover. 8. VIII, 227 S. *M.* 5.

Bureau, P., La crise morale des temps nouveaux. Préface par A. Croiset. Paris, Bloud. 16. 462 p. *Fr.* 4.

Delassus, Die modernen Theorien über die Verbrechensursachen. Wissenschaft und Religion. Strassburg i. E. 61 S. *M.* 0,50.

Désers, L., Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne. Paris, Poussielgue. 12. 237 p.

Förster, Fr. W., Sexualethik und Sexualpädagogik. Eine Auseinandersetzung mit den Modernen. Kempten, Kösel. 8. VII, 97 S. *M.* 1.

Forel, A., Ueber die Zurechnungsfähigkeit der normalen Menschen. Vortrag. 5. und 6. Auflage. München, Reinhardt. gr. 8. 27 S. *M.* 0,80.

Fouillée, A., Der Evolutionismus der Kraftideen. Uebersetzt nach der 4. Auflage von R. Eisler. 3. Band der Philosophisch-soziologischen Bücherei. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. IX, 394 S.

Fuhrmann, Fr., Die Bestimmung des Menschen. Kleine populär-philosophische Arbeit. Wien, Fromme. 8. 15. S. *M.* 0,85.

Giraud, V., Les idées morales d'Horace. Paris, Bloud. 62 p. *Fr.* 0,60.

Gizycki, P. v., Aufwärts aus eigener Kraft. Ein Buch vom neuen Adel in neuer Gestalt. 2. Aufl. Berlin, Dümmler. 8. 342 S. *M.* 5.

Gaultier, J. de, La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs. Paris, Mercure de France. 12.

Harin, M., Gut und Böse im Spiegel der monistischen Weltanschauung. Leipzig-Dölitz, Monistische Zentralbuchhandlung. A. E. Teichmann. 8. 20 S. *M.* 0,25.

Hoffmann, A., Die Gültigkeit der Moral. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 118 S. *M.* 3.

Kann, A., Die Naturgeschichte der Moral und die Physik des Denkens. Wien, Braumüller. gr. 8. XVI, 244 S. *M.* 5.

Kästner, O., Sozialpädagogik und Neuidealismus. Grundlagen und Grundzüge einer echten Volksbildung mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Rudolf Euckens. Leipzig, Roth & Schunke. gr. 8. X, 201 S. *M.* 3,60.

Lambek, C., Zur Harmonie der Seele. Studien über Kultivierung des psychischen Lebens. Aus dem Dänischen von E. Dauthendey. Mit Einführung von E. Key. Jena, Diederichs. 8. VIII, 307 S. *M.* 5.

Lutz, F. J., Die kirchliche Lehre von den Evangelischen Räten mit Berücksichtigung ihrer sittlichen und sozialen Bedeutung. Freiburg, Herder. gr. 8. 408 S. *M.* 8.

Meyer, M., Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin und Leipzig, Seemann. gr. 8. 299 S. *M.* 3.

Meyer, W., Religiöse und sittliche Probleme für junge studierende Männer. Luzern, Räber & Co. kl. 8. 84 S. *M.* 0,50.

Wylm, A., La moralité sexuelle. Paris. 8. *Fr.* 5.

Nathan, E., La morale nella conquista della ricchezza. Roma, Soc. tip. ed. nazionale.

Rohden, G. v., Erbliche Belastung und ethische Verantwortung. 3 Vorträge. Tübingen, Mohr. 8. 68 S. *M.* 1,50.

Rost, G., Geistiges Leben. Lebensanschauungen auf Grund der Tatsache des Gewissens und der Idee der Entwicklung. Eine Apologie des christlichen Glaubens. Stade. Pockwitz. Lex. 8. 47 S. ℳ 1,50.

Schacht, F., Die sexuelle Ethik. Leipzig. gr. 8. 46 S. ℳ 1,60.

Siebert, B., Ethische, religiöse und politische Abhandlungen. Dresden. Pierson. 8. 28 S. ℳ 0,50.

Sigwart, Chr., Vorfragen der Ethik. 2. Auflage. Tübingen. Mohr. 8. IV. 70 S. ℳ 1,60.

Sinclair, A. G., Der Utilitarismus bei Sidgewick und Spencer. Heidelberg, Winter. gr. 8. IV, 108 S. ℳ 2,80.

Souriau, M., Moralistes et poètes. Paris. 18. XII. 300 p. ℳ 3,50.

Staudinger, Fr., Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. Darmstadt. 8. III. 160 S. ℳ 3.

Strehler, B., Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Breslau. Aderholz. gr. 8. III, 82 S. ℳ 1,20.

Tarozzi, G., La varietà infinita dei fatti e la libertà morale. Palermo. Sandron. 16. 141 p.

Tschirn, G., Die Moral ohne Gott. 2. Auflage. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8. 22 S. ℳ 0,30.

Wagner, Kl., Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht. Dissertation. Regensburg, G. Manz. Lex. 8. 102 S. ℳ 1,80.

Weichbrodt, F., Sittliches Faustrecht. Individuelle Betrachtungen. Berlin, Pulvermacher. gr. 8. 58 S. ℳ 1,60.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre, zur Rechtsphilosophie und zum Völkerrecht.

Bardoux, J., Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine. Les crises politiques. Paris, Alcan. 8. XII, 292 p.

Biermann, W. E., Die Weltanschauung des Marxismus. An der materialistischen Geschichtsauffassung und der Mehrwertlehre erörtert. Leipzig, Roth & Schunke. gr. 8. 83 S. ℳ 1,60.

Boucaud, Ch., L'épanouissement social des droits de l'homme. Paris. Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Bouglé, Le solidarisme. Paris, Giard & Brière. 12. 338 p. *Fr.* 3,50.

Bourgin, M., Les systèmes socialistes et l'évolution économique. 3e édition revue et corrigée, augmentée d'un index alphabétique des auteurs cités et des matières traitées. Paris, Colin. 8. 560 p. *Fr.* 10.

Capitaine, A., Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national. Paris, Alcan. 8. 291 p.

Charmont, Le droit et l'esprit démocratique. Montpellier. 8.

Croce, B., Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia. Napoli, Giannini. 8. 52 p.

Cuhel, Fr., Zur Lehre von den Bedürfnissen. Theoretische Untersuchungen über das Grenzgebiet der Oekonomie und der Psychologie. Innsbruck. 8. XXIV, 320 S. ℳ 10.

Cybichowski, S., Das antike Völkerrecht. Zugleich ein Beitrag zur Konstruktion des modernen Völkerrechts. Breslau. 8. VII. 103 S. ℳ 3.

Détrez, A., Mariage et contrat. Étude historique sur la nature sociale du droit. Paris, Giard & Brière. 8. 309 p.

Dominicis, S. de, Scienza comparata dell' educazione. Sociologia pedagogica. Torino. 8. IV, 637 p. *L.* 15.

Dubuc, F., Socialisme et liberté. Paris, Sevin. 16. VIII, 196 p. *Fr.* 2,50.

Dühring, E., Soziale Rettung durch wirkliches Recht statt Raubpolitik und Knechtsjuristerei. Leipzig. 8. 315 S. *M.* 6.

Fanciulli, L'individuo nei suoi rapporti sociali. Turin, Bocca.

Faure, A., L'individu et l'esprit d'autorité. Paris, Mock. 12.

Gareis, K., Vom Begriff der Gerechtigkeit. Giessen, Töpelmann.

Gemelli, A., Fatti e dottrine a proposito di delinquenza e degenerazione. Roma, Cesi. 47 p.

Goyau, G., Autour du catholicisme social. Paris, Perrin. 16. 347 p.

Grasset, J., La responsabilité des criminels. Paris, Grasset. 12. 276 p.

Hamon, A., Vrije will, misdaad en toerekenbaarheid. Amsterdam. 8. 4, 206 p. *M.* 4,75.

Harispe, P., Convulsions sociales: catholicisme et socialisme. Paris, Nourry. 16. 370 p, *Fr.* 3,50.

Hartmann, E. v., Die sozialen Kernfragen. Mit einem biographischen Geleitwort von A. von Hartmann. 3 Bände. Zweite, durchgesehene Auflage. Berlin. Deutsche Bücherei. 8. 83, 111, 204, 201 S.

Hirzel, R., Themis. Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen. Leipzig. 8. VI, 445 S. *M.* 10.

Jacquart, C., Statistique et science sociale. Bruges. 12. 121 p. *Fr.* 2.

Kindermann, C., Parteiwesen und Entwickelung in ihren Wirkungen auf die Kultur der modernen Völker. Stuttgart, Enke. gr. 9. *M.* 3.

Lamarzelle, G. de, Démocratie politique, démocratie sociale, démocratie chrétienne. Paris, Nouvelle libr. nat. 16. VII, 214 p. *Fr.* 3,50.

Lapie, La femme dans la famille. Paris, Doin. 12.

Le Bon, G., Psychologie du socialisme. 5e édition, revue et corrigée. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Luna, A. de, Il suicidio nel diritto e nella vita sociale. Roma, Loescher. 8. 166 p.

Meyer, E., Ueber die Anfänge des Staates und sein Verhältnis zu den Geschlechtsverbänden und zum Volkstum. Aus dem Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Reimer. Lex.-8. 32 S. *M.* 1.

Meira, Delinquencia e responsabilidade. Belem. 8.

Pistolese, A., Alcoolismo e delinquenza. Studio sociologico-giuridico. Con prefazione di N. Colajanni. Torino. 8. XV, 235 p. *L.* 5.

Poincaré, R., Questions et figures politiques. Paris. 18. *M.* 3.

Proal, L., L'éducation et le suicide des enfants. Étude psychologique et sociologique. Paris, Alcan. 16. IV, 208. *Fr.* 2,50.

Robiquet, P., Histoire et droit. 2 vol. Paris. 16. *Fr.* 7.

Rocheflamme, Soziale Irrungen. Eine soziologische, philosophische und naturwissenschaftliche Studie. Leipzig. 8. 71 S. *M.* 1,20.

Rossignoli, G., La famiglia, il lavoro e la proprietà nello stato moderno. Novara, Libr. Salesiana. 8. 480 p. *L.* 5.

Salomon, M., Das Problem der Rechtsbegriffe. Heidelberg, Winter. *M.* 2.

Schatz, A., L'individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines. Paris, Colin. 18. 600 p. *Fr.* 5.

Schmölder, K., Die Billigkeit als Grundlage des bürgerlichen Rechts. Hamm, Griebsch. gr. 8. VIII, 198 S. *M.* 4,50.

Sertillanges, D., La famille et l'état dans l'éducation. Paris, Lecoffre. 12. 260 p.

Sokolowski, P., Die Philosophie im Privatrecht. 2. Band. Halle, Niemeyer. XIV, 469 S.

Sortais, G., Études philosophiques et sociales. Paris, Lethielleux. 12. VIII. 431 p. *Fr.* 3.50.

Tarde, A. de, L'idée de juste prix. Essai de psychologie économique. Paris, Alcan. 8. 372 p.

Tönnies, F., Die Entwickelung der sozialen Frage. Leipzig, Göschen. Nr. 353 der Sammlung Göschen. *M.* 0,80.

Ximenez, J. A., La crisis de la constitución del derecho de propriedad en la sociedad contemporanea. Madrid.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Braunschvig, M., L'art et l'enfant. Essai sur l'éducation esthétique. Paris, Didier. 12. XVI, 400 p.

Dohrn, W., Die künstlerische Darstellung als Problem der Aesthetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Aesthetik mit einer Anwendung auf Göthes Werther. 10. Heft der Beiträge zur Aesthetik. Hamburg, Voss. gr. 8. XII, 232 S. *M.* 6.

Fusco, A., La filosofia dell'arte in G. Flaubert. Napoli, Ricciardi. 476 p. *L.* 2.

Gaultier, P., Le sens de l'art. Avec préface de Boutroux. Paris, Hachette. 16. 269 p. *Fr.* 3,50.

Gurlitt, C., Die deutsche Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, ihre Ziele und Taten. 3. umgearbeitete Auflage. Berlin, Bondi. 8. 724 S. mit 48 Tafeln. *M.* 10.

Heyk, E., Moderne Kultur. Ein Handbuch der Lebensbildung und des guten Geschmackes. 1. Band. Grundbegriffe. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Lex.-8. XI, 423 S. *M.* 15.

Key, E., Persönlichkeit und Schönheit in ihren gesellschaftlichen und geselligen Wirkungen. Essays. Uebertragung von Fr. Maro. 1.—3. Aufl. Berlin, Fischer. 8. XV, 511 S. *M.* 4.

Kinkel, W., Die Stellung der Kunst zur Kultur. Vortrag. Charlottenburg, Günther. gr. 8. 13 S. *M.* 0,90.

Kleinmayr, H. v., Zur Theorie der Tragödie. Wien, Konegen. 8. IV, 100 S. *M.* 1.50.

Kohnstamm, O., Kunst als Ausdruckstätigkeit. Biologische Voraussetzungen der Aesthetik. München, Reinhardt. gr. 8. 93 S. *M.* 2.

Lange, K., Das Wesen der Kunst. Grundzüge einer illusionistischen Kunstlehre. 2. Auflage. Berlin, Grote. 8. VII. 668 S. *M.* 10.

Magnin, E., L'art et l'hypnose. Interpretation plastique d'œuvres littéraires et musicales. Préface de Th. Flournoy. Paris, Alcan. 8. XV. 463 p. *Fr.* 20.

Meumann, E., Einführung in die Aesthetik der Gegenwart. Leipzig, Quelle & Meyer. *M.* 1.

Paulhan, Fr., Le mensonge de l'art. Paris, Alcan. 8. 380 p.

Réja, L'art chez les fous. Paris, Mercure de France. 12.

Sieper, E., Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur und Kunst des XIX. Jahrhunderts. 30 Vorträge über die Vorbereitung und Entwickelung der ästhetischen Kultur in England. Dortmund, F. Ruhfus. gr. 8. VIII, 377 S. *M.* 9.

Solger, K. W. F., Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin, Wiegandt & Grieben. gr. 8. XXX, 396 S. ℳ 10.

Taine, H., Philosophie der Kunst. Aus dem Französischen von E. Hardt. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. 533 S. ℳ 8.

Weber, E., Aesthetik als pädagogische Grundwissenschaft. Leipzig, Wunderlich. 8. 361 S. ℳ 4,60.

Wilde, O., Zwei Gespräche von der Kunst und vom Leben. Uebersetzt von H. Lachmann und G. Landauer. Leipzig, Insel-Verlag. 8. III. 158 S. ℳ 4.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Arnal, La philosophie religieuse de Ch. Renouvier. Paris, Fischbacher.

Bavinck, H., Christliche Weltanschauung. Uebersetzt von Herm. Cuntz. Heidelberg, Winter. gr. 8. IV, 97 S. ℳ 1.

Beth, K., Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Berlin. Trowitzsch. 8. VII, 347 S. ℳ 5,50.

Blanc, E., La foi et la morale chrétienne. Paris, Lethielleux.

Blöhbaum, E., Christentum oder Monismus? Ein Wort der Verständigung an alle, die aus den unerquicklichen Verhältnissen unserer Zeit heraus wollen. Jena, Schmidt. 8. VII, 81 S. ℳ 1,50.

Bois, J., Le miracle moderne. Paris, Ollendorff. 8. XVI, 411 p.

Bonnefoy, J. de, Vers l'unité de croyance. Paris, Nourry. 16. 12 p.

Braun, F., Der Glaube der Kirche in der Krisis der Gegenwart. Leipzig, Dörfling & Franke. 8. 48 S. ℳ 0,80.

Braig, K., Modernes Christentum und moderne Religionspsychologie. Zwei akademische Arbeiten. Zweite Ausgabe. Freiburg. Herder. Lex. 8. VI, 150 S. ℳ 4.

Chachouin, Religion, philosophie, science. Alger, Torrent. 8.

Cohen, H., Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, Poppelauer. 8. 79 S. ℳ 1,20.

Ehrismann, U., Theokratische Revolution. Oekonomie, Moral und Religion. Theokratie gegen Plutokratie. Entwurf einer neuen theokratischen Religion. Zürich, Theokratischer Verlag. kl. 8. 47 S. ℳ 0,45.

Eucken, R., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 120 S. ℳ 1,50.

Freytag, H., Deutsches Christentum. Leipzig, Heinsius. 8. 58 S. ℳ 0,80.

Gardeil, P. A., La credibilité et l'apologétique. Paris, Lecoffre. 12. 299 p.

Gruner, P., Glauben und Wissen. Vortrag. Bern, Francke. 8. 23 S. ℳ 0,50.

Haeckel, E., Religion et évolution. Paris, Schleicher. 8. V, 136 p.

Hettinger, Fr., Apologie des Christentums. 4. Band: Die Dogmen des Christentums. 2. Abteilung. 9. Aufl. Herausgegeben von E. Müller. Freiburg, Herder. 8. V, 620 S. ℳ 4,40.

Heyn, J., Jesus im Lichte moderner Theologie. Greifswald, Bamberg. gr. 8. VIII, 148 S. ℳ 2,20.

Hödtke, O., Bergpredigt und moderne Sittlichkeit. Vortrag. 2. Auflage. Köslin, Hoffmann. 8. 28 S. ℳ 0,40.

Horneffer, E., Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart. Jena. 8. VI, 64 S. ℳ 1,50.

James, W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Ins Deutsche übertragen von G. Wobbermin. Leipzig, Hinrichs. 8. XXI, 472 S. ℳ 6.

—. L'expérience religieuse. Traduit de l'anglais par Fr. Abauzit. Préface de E. Boutroux. Deuxième édition, revue et corrigée. Paris, Alcan. 4. *Fr.* 10.

Kirn, O., Göttliche Offenbarung und geschichtliche Entwicklung. Vortrag. Stuttgart, ev. Gesellschaft. 8. 30. S. ℳ 0,30.

Klepl, G., Zur Umbildung des religiösen Denkens. 5 Vorträge. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. 92 S. ℳ 1,20.

Klug, J., Lebensfragen. Apologetische Abhandlungen für die studierende Jugend und für gebildete Laien. Paderborn, Schöningh. 8. VI, 315 S. ℳ 1,60.

Koppermann, E., Die Lehre von Christus in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Friedenau-Steglitz, Burmeister. 8. 24 S. ℳ 0,30.

Külpe, E., Der christliche Glaube für die Menschen der Gegenwart. 12 Vorträge. Wismar, Bartholdi. 8. VII, 198 S. ℳ 3.

Kuhn, B., Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens.

Lassberg, C. v., Der Weltorganismus. Begründung einer auf astrophysischen Gesetzen beruhenden Vernunftreligion. 2. Aufl. Dresden, Pierson. 8. III, 68 S. ℳ 3.

Lasson, Lüttgert, Schäder u. Bornhäuser, Natur und Christentum. 4 Vorträge. Berlin, Zillessen. gr. 8. 72 S. ℳ 1,20.

Le Dantec, F., L'athéisme. Paris, Flammarion. 18. *Fr.* 3,50.

Lepin, Pourquoi l'on doit être chrétien? Paris, Beauchesne. 16. 64 p.

Le Roy, E., Dogme et critique. Paris, Bloud. 16. 387 p. *Fr.* 4.

—. Études de philosophie et de critique religieuse. Paris, Bloud. 16. XVIII, 389 p.

Ligeard, H., Vers le catholicisme. Paris, Vitte. 16. 120 p.

Lipsius, Fr. R., Die Religion des Monismus. Berlin, Concordia. 8. 45 S. ℳ 0,75.

Lyon, G., Enseignement et religion. Études philosophiques. Paris, Alcan. 8. 237 p.

Madjera, W., Briefe über das Christentum. Wien, Akadem. Verlag. 8. 198 S. ℳ 3.

Mallet, F., Qu'est-ce que la foi? Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Mann, W. D., Christentum und Häckeltum. Eine kritische Studie. Dresden-Blasewitz, Grumbkow. gr. 8. 162 S. ℳ 4.

Marcial, Chr., Le credo de l'incroyant. Paris, Bloud. 16. 129 p.

Maumus, P., La défense de la foi. Paris, Plon-Nourrit. 12. 312 p.

Ménégoz, E., Une triple distinction théologique. Observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie. Paris, Fischbacher. 8. 24 p.

Mensing, Monismus und Dualismus, religiös gewürdigt. Vortrag. Leipzig, Wigand. 8. 68 S. ℳ 0,75.

Mezger, P., Lebensrätsel und Gottesglaube. Vortrag. Stuttgart, Buchh. der ev. Gesellschaft. 8. 45 S. ℳ 0,30.

Moulard, A. et Vincent, F., Apologétique chrétienne. 16. 463 p. *Fr.* 3,50.

Penzig, R., Ohne Kirche. Eine Lebensführung auf eigenem Wege. Jena, Diederichs. gr. 8. XVIII, 282 S. ℳ 5.

Pesch, S. J., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Freiburg i. B., Herder. kl. 8. XV, 607 S. ℳ 3,50.

Pfennigsdorf, E., Persönlichkeit. Christliche Lebensphilosophie für moderne Menschen. 4., verbesserte und umgearbeitete Aufl. Schwerin, Bahn. 8. 354 S. ℳ 4,20.

Piat, Cl., De la croyance en Dieu. Paris, Alcan. 16. 286 p. *Fr.* 3.50.

Ponsard, Ph., La croyance religieuse et les exigences de la vie contemporaine. Paris, Beauchesne. 16. XXII, 272 p.

Reinke, J., Naturwissenschaft und Religion. München, Verlag von „Natur und Kultur". 8. 20 S. ℳ 0,30.

Renner, H., Monismus, Religion und Philosophie. Charlottenburg, Günther. gr. 8. 26 S. ℳ 0,90.

Riehl, J., Jesus im Wandel der Zeiten. Berlin, Seemann. gr. 8. 106 S. ℳ 1.

Rifaux, M., La crise de la foi catholique. Paris, Plon-Nourrit. 12. 68 p.

—, Les conditions du retour au catholicisme. Enquête philosophique et religieuse. Paris, Plon-Nourrit. 16. 426 p. *Fr.* 3,50.

Rogues de Fursac, J., Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux du pays de Galles (1904—1905). Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Samtleben, G., Die biblischen Wunder, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. VIII, 120 S. ℳ 120.

Saintyves, P., Le miracle et la critique scientifique. Paris, Nourry. 16. VI, 154 p. *Fr.* 1,25.

Schanz, P., Apologia di cristianesimo. Trad. sulla terza ed. tedesca da E. Pellegrinetti. P. 1. Firenze, Libreria ed. fiorentina. 8. XIV, 724 p.

Schell, H., Apologie des Christentums. 1. Band: Religion und Offenbarung. 3. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XLII, 482 S. ℳ 7.40.

Schmidt, H., Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. 1. Heft des 4. Bandes der Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten. Giessen, Töpelmann.

Schmitt, E. H., Christus. Bekenntnis eines Ungläubigen. Schlachtensee-Berlin, Volkserzieher-Verlag. gr. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Siebeck, H., Zur Religionsphilosophie. Drei Betrachtungen. Der Fortschritt der Menschheit. Religion und Entwicklung. Naturmacht und Menschenwille. Tübingen, Mohr. 8. IV, 79 S. ℳ 1,50.

Simon, Th., Entwicklung und Offenbarung. Berlin, Trowitzsch. 8. III, 129 S. 2.40.

Solowieff, W., Die religiösen Grundlagen des Lebens. Ins Deutsche übersetzt von N. Hoffmann. Leipzig, Mutze. 8. 167 S.

Stange, C., Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig, Diederich. gr. 8. 36 S. ℳ 0,80.

Sueur, A., Intellectualisme et catholicisme. Paris, Bloud. 64 p.

Thoma, J., Die Absolutheit des Christentums, zur Auseinandersetzung mit Troeltsch untersucht. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VIII, 89 S. ℳ 1,60.

Thimotheon, La crise religieuse. Non credo. Préface de J. Ernest-Charles. Paris, Bernard. XII, 291 p. *Fr.* 3,50.

Tutor, H., Suprema lex oder die Religion des Egoismus. Leipzig, Spohr. 8. 72 S. ℳ 1.

Vischer, H., Religie en gemeenschap bij de natuurvolken. 1. Tl. Utrecht. 8. 4, 438 S. ℳ 11,25.

Was ist Christentum? Aufsätze über Grundwahrheiten des Christentums von Boekhoff, Boehmer, Bornhäuser. Herausgegeben von Cremer. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. VII, 302 S. ℳ 4.

Weber, S., Christliche Apologetik. In Grundzügen für Studierende. Freiburg, Herder. gr. 8. XV, 347 S. ℳ 4.80.

Wedde, J., Die Freiheit und ihre Freier. Grundlinien einer monistischen Religion der Zukunft. Aus dem zweiten Band der gesammelten Werke gesondert herausgegeben von W. Hübbe. Hamburg, Janssen. 8. 140 S. ℳ 2.

Weinel, H., Jesus im 19. Jahrhundert. Neue Bearbeitung. Tübingen, Mohr. gr. 8. 326 S. ℳ 3.

Weiss, A. M., O. Pr., Natur und Uebernatur. Geist und Leben des Christentums. 3. Band der Apologie des Christentums. 8. XX, 1288 S. ℳ 9.

Wobbermin, G., Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. Zweite, umgearbeitete Auflage. Berlin, Duncker. gr. 8. VII, 171 S. ℳ 2,50.

Zöckler, O., Geschichte der Apologie des Christentums. Nebst einem Verzeichnis der literarischen Veröffentlichungen des heimgegangenen Verfassers. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. XII, 747 S. ℳ 12.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Adam, K., Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VIII, 230 S. ℳ 6,50,

Becker, C. H., Christentum und Islam. Tübingen, Mohr. 8. 56 S. ℳ 0,75.

Bros, A., La religion des peuples non civilisés. Paris, Lethielleux.

Brumer, G., Die religiöse Frage im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. München, Beck. ℳ 1,80.

Dunkmann, K., Geschichte des Christentums als Versöhnung und Erlösung. Leipzig, Diederich. gr. 8. IX, 184 S. ℳ 3,80.

Eck, S., Religion und Geschichte. Tübingen, Mohr. 8. 78 S. ℳ 1.50,

Frank, H. R. v., Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von R. H. Grützmacher. 4. Aufl. Leipzig, Deichert. gr. 8. X, 532 S. ℳ 8,50.

Gennrich, P., Die Lehre von der Wiedergeburt. Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig, Deichert. 8. 364 S. ℳ 5.

Goldschmidt, R., Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. Beitrag zu einer Prinzipienlehre der Religionsgeschichte. Frankfurt, Kaufmann. gr. 8. VII, 101 S. ℳ 1.

Goldschmidt, J., Das Wesen des Judentums. Frankfurt a. M., Kauffmann. 8. VIII, 224 S. ℳ 2.

Gondal, M., Islamisme et christianisme. Paris, Roger & Chernoviz. 12. 232 p. *Fr.* 1,50.

Harnack, A., Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. Rede zur Feier des Geburtstags Sr. Maj. des Kaisers und Königs. Berlin, Stilke. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Kröll, M., Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Bonn, Georgi. gr. 8. XX, 232 S.

Mann, Christentum und Heidentum. Dresden, Grumbkow.

Meyer, A., Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen, Mohr. 8. 2, 104 S. ℳ 1,20.

Milloué, L. de, Bouddhisme. Paris, Leroux. 18. 208 p. *Fr.* 3,50.

Pfleiderer, O., Die Entwicklung des Christentums. München, Lehmann. 8. IX, 270 S. ℳ 4.

Plange, Th. J., Christus ein Inder? Versuch einer Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots. Stuttgart, Schmidt. 8. 251 S. ℳ 4,50.

Rohde, E., Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 4. Auflage. 2 Bände. Tübingen, Mohr. gr. 8. XV, 329 und III, 448 S. ℳ 20.

Schaarschmidt, C., Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. VII, 253 S. ℳ 4,40.

Sdralek, M., Ueber die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären. Rektoratsrede. Breslau, Aderholz. gr. 8. 35 S. ℳ 0,50.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. Band: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. 2., durchweg neu ausgearbeitete Auflage. Leipzig, Deichert. gr. 8. X, 570 S. ℳ 12,50.

Sellin, E., Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen. Leipzig, Deichert. gr. 8. IV, 82 S. ℳ 1,50.

Stärk, W., Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. 192 S. II. Die Religion der Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft. 168 S. Leipzig, Sammlung Göschen 325, 326. Je ℳ 0,80.

Völter, D., Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie. Leiden, Brill. gr. 8. VII, 125 S. ℳ 2,50.

Volz, P., Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 116 S. ℳ 3.

Welzhofer, H., Die grossen Religionsstifter Buddha, Jesus, Mohammed. Leben und Lehre. Wahrheit und Irrtum. 1.—3. Tausend. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. 265 S.

Wurm, P., Handbuch der Religonsgeschichte. 2., verm. und verb. Aufl. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung. gr. 8. 512 S. ℳ 5.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bertling, O., Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erforschung der Kausalität für Studenten. Gymnasiasten und Lehrer dargestellt.. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. VII, 128 S. ℳ 2,50.

Busse, L., Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. 3. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. VI, 164 S. ℳ 1,25.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Mit 6 Bildnissen. Stuttgart, Lutz. III, 118 S.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd., 2. Abt. Die Philosophie der Upanischads. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 8. IV, 401 S. ℳ 9.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklung des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 7., verbesserte Auflage. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 528 S. ℳ 10.

Falkenberg, R., Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 2., vermehrte Auflage. Leipzig, Veit. gr. 8. VIII, 76 S. ℳ 1.50.

Gaillard de Champris, H., Sur quelques idéalistes. Essais de critique et de morale. Paris, Bloud.

Garofalo, R., Idee sociologiche e politiche di Dante, Nietsche e Tolstoi. Palermo, Reber. 16. 200 p. L. 2,50.

Höffding, H., Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 286 S. ℳ 4.50.

—, Pilosophes contemporains. Traduit de l'allemand par A. Tresmesayques. Paris, Alcan. 8. 208 p.

Philosophie, die, im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Unter Mitwirkung von O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, K. Groos herausgegeben von W. Windelband. 2., verbesserte und um das Kapitel Naturphilosophie erweiterte Auflage. Heidelberg, Winter. gr. 8. IX, 554 S. ℳ 14.

Schmidt, W., Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Ibsen. 2 Bände. Berlin, Trowitsch & Sohn. 8. III, 346 und III, 320 S. Je ℳ 5.

Schmitt, E., Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. 2 Bände. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Jena, E. Diederichs. gr. 8. VI, 413 S. ℳ 12.

Schultz, W., Studien zur antiken Kultur. Altjonische Mystik. 1. Hälfte. Wien, Akad. Verlag. gr. 8. XIX, 355 S. mit Abbildungen. ℳ 7,50.

Trubetzkoy, E. N., Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie. Moskau. 8. 133 S. ℳ 5.

Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhanderts. 10. Aufl. Bearbeitet und herausgegeben von M. Heinze. Berlin, Mittler. gr. 8. VIII, 442 S. ℳ 7.50.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 2. Auflage. 1. Band. Altertum, Mittelalter und Uebergang zur Neuzeit. 105. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr. 8. XIV, 361 S. ℳ 3.60.

Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 2., verbesserte und vermehrte mit Namen- und Sachregister und terminologischem Anhang versehene Auflage. 3 Bände. 1. Bd. Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. XII, 702 S. ℳ 12.

Windelband, W., Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. 4., durchgesehene Auflage. 1. Band.: Von der Renaissance bis Kant. 2. Band: Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. X, 604 S. u. VII, 420 S. Je ℳ 9.

—, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4., durchgesehene Auflage. Tübingen, Mohr. Lex. 8. VIII, 588 S. ℳ 12,50.

Zeller, C., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 324 S. ℳ 5.20.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Apelt, O., Der Wert des Lebens nach Platon. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. 31 S. ℳ 0,80.

Arnim, H. v., Epikurs Lehre vom Minimum. Vortrag. Wien, Hölder. 8. 22 S. ℳ 0,70.

Borsa, E., Il politeismo di Socrate. Torino. 8. 51 p.

Chantillon, G., Socrate. Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Dantu, G., L'éducation d'après Platon. Paris, Alcan. 8. XXI, 229 p.

David, A., Le philosophe chinois Meh-ti et l'idée de solidarité. Londres, Lusac. 8.

Degert, A., Les idées morales de Cicéron. Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Drews, A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, Diederichs. gr. 8. XII, 339 S. ℳ 10.

Khostikian, M., David der Philosoph. 58. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. VI, 80 S. ℳ 1.

Kraus, O., Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν. Halle, Niemeyer. gr. 8. V, 118 S. ℳ 3.

Krohn, F., Der νοῦς bei Anaxagoras. Gymnasialprogramm. Münster. 8. 24 S.

Martin, J., Philon. Paris, Alcan. 8. 300 p. *Fr.* 5.

Modugno, G., Il concetto della vita nella filosofia greca. Bitonto, Garofalo.

Möschler, Fr., Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie. Dissertation. Leipzig.

Oltramare, P., L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. Tome I: La Théosophie brahmanique. Paris, Leroux. gr. 8. XII, 382 p.

Piat, C., Aristoteles. Deutsch von E. Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin, Duncker. 8. IX, 419 S. ℳ 5.

Reimer, J., Confucius, der Weise von Lu. Berlin, Seemann. gr. 8. 89 S. ℳ 1.

Reuther, H., De Epinomide Platonica. Dissertation. Leipzig.

Schneider, G., Platos Philosophie. Bücher der Weisheit und Schönheit. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 201 S.

Schultz, W., Altjonische Mystik. 1. Hälfte. Heft 2 und 3. Leipzig, Akademischer Verlag. XIX, 355 S. ℳ 7,50.

Volait, G., Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre. 27. Band der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 104 S. ℳ 2,80.

Wundt, M., Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. V, 104 S. ℳ 2,80.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Eggersdorfer, Fr. X., Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Freiburg, Herder. gr. 8. XIV, 238 S. ℳ 5.

Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt. 3. Heft des VI. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Münster, Aschendorff. gr. 8. XII, 162 S. ℳ 5,50.

Kantorowicz, H., Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. 1. Teil. Die Praxis. Berlin, Guttentag. gr. 8. XII, 428 S. ℳ 12.

Minges, P., Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. 16. Bd. der Theologischen Studien der Leo-Gesellschaft. Wien, Mayer. 8. XI, 173 S. ℳ 4,20.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. I. Band. Die Grundprinzipien. 1. Buch: Einleitung. 2. Buch: Materie und Form. Berlin, Reimer. Lex.-8. XXIV, 615 S. ℳ 15.

Peques, R., Commentaire français littérale à la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Toulouse.

Reimers, J., Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Aachen, Schweitzer. gr. 8. 60 S. ℳ 0,80.

Scherer, W., Klemens v. Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München, Lentner. gr. 8. IV. 83 S. ℳ 2,20.

Zänker, O., Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. 150 S. ℳ 2,80.

c) Zur neueren Philosophie.

Barckhausen, Montesquieu, ses idées et ses œuvres. Paris, Hachette.

Baruci, J., Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, Alcan.

Bastide, Ch., John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques. L'église et l'état. La tolérance. Paris, Leroux. 8. 397 p.

Fabre, J., La pensée moderne de Luther à Leibniz. Paris, Alcan.

Gans, M. E., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobel. 8. 111 S. ℳ 2,50.

Geiger, L., Rousseau. Sein Leben und seine Werke. Leipzig, Quelle. 8. 131 S.

Gentile, G., Giordano Bruno nella storia della cultura. Palermo, Sandron. 16. 146 p. *L.* 2.

Görland, A., Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. 3. Heft der Philosophischen Arbeiten. Giessen. gr. 8. VI, 138 S. ℳ 3,60.

Halbwachs, M., Leibniz. Paris, Delaplane. 18. 119 p. *Fr.* 0,90.

Hensel, P., Rousseau. Leipzig, Teubner. 8. 122 S. ℳ 1,25.

Horovitz, A., Beiträge zu Lessings Philosophie. 55. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. III, 89 S. ℳ 1.

Jungmann, K., Die Weltentstehungslehre des Descartes. 54. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. IV, 52 S. ℳ 1.

Keim, A., Helvetius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits. Paris, Alcan. 8. VIII, 719 p. *Fr.* 10.

Kästner, A., Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung. Leipzig, Stiehl. gr. 8. VII, 104 S. ℳ 2,50.

Kautsky, K., Thomas More und seine Utopie. Mit einer historischen Einleitung. 2., durchgesehene Auflage. Stuttgart, Dietz. 8. VIII. 322 S. ℳ 2,50.

Köster, A., Die Ethik Pascals. Eine historische Studie. Tübingen, Mohr. gr. 8. XV, 172 S. ℳ 3,50.

Leo, J., G. Sulzer und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste. Ein Beitrag zur Kenntnis der Aufklärungszeit. Berlin, Frensdorff. 8. 111 S. ℳ 2,50.

Mensch, E., J. J. Rousseau, der Philosoph des Naturrechts. Berlin, Seemann. gr. 8. 92 S. ℳ 1.

Meyer, W. A., Descartes' Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen. Dissertation. Giessen. 91 S.

Nebel, C., Vauvenargues Moralphilosophie. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur französischen Philosophie seiner Zeit. Leipzig, Thüringische Verlagsanstalt. 109 S. ℳ 1,50.

Ortlepp, P., Sir Joshua Reynolds. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik des 18. Jahrhunderts in England. Strassburg, Heitz. gr. 8. XI, 84 S. ℳ 2,80.

Paul, Der Ontologismus des Malebranche. Gymnasialprogramm. Neuss.

Prost, J., Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie Cartésienne. Paris, Paulin. 8. 274 p. *Fr.* 5.

—, La philosophie de l'académie protestante de Saumur (1616—1685). Paris, Paulin. 8. 173 p.

Reiner, J., Giordano Bruno und seine Weltanschauung. Berlin, Seemann. gr. 8. 79 S. ℳ 1.

Saitschick, R., Französische Skeptiker, Voltaire, Merimée, Rénan. Zur Geschichte des neueren Individualismus. Berlin, Hoffmann. 16. 304 S.

Strauss, D. F., Voltaire. 6 Vorträge. Mit einer Einleitung von P. Sakmann. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag. 8. 256 S. ℳ 2.

Strowski, F., Pascal et son temps. De Montaigne à Pascal. Paris, Plon 16. 208 p. *Fr.* 3,50.

—, Montagne. Paris, Alcan. 8. VIII, 354 p.

Troilo, E., La filosofia di Giordano Bruno. Torino, Bocca. 16. 161 p.

Vaux, Leibniz. Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Weber, E., Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. VI. 128 S. ℳ 3,50.

Wenzel, A., Die Weltanschauung Spinozas. 1. Band. Spinozas Lehre von Gott, der menschlichen Erkenntnis und dem Wesen der Dinge. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 479 S. ℳ 9.

d) Zur neuesten Pilosophie.

Adam, M., Schellings Kunstphilosophie. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2. Heft. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. VIII, 88 S. ℳ 3.

Aicher, S., Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles. Gekrönte Preisschrift. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. XII, 138 S. ℳ 4,50.

Arnal, La philosophie religieuse de Ch. Renouvier. Paris, Fischbacher. 8.

Baudler, Sully Prudhommes philosophische Anschauungen. Realschulprogramm. Ohligswald. 30 S.

Bauer, A., Kant und unsere modernen Naturforscher. Studie. Esslingen, Mayer. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

Bebel, A., Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien. Mit einem Portrait Fouriers und einer Abbildung das Phalanstères. 3. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. XVI, 271 S. ℳ 2.

Bélart, H., Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. Ihre persönlichen Beziehungen, Kunst- und Weltanschauungen. Berlin, Wunder. gr. 8. IV, 104 S. ℳ 2.

Bernoulli, C. A., Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung dargestellt. 1. Band. Jena, Diederichs. gr. 8. XV, 451 S. ℳ 7,50.

Bohringer, A., Kants erkenntnistheoretischer Monismus. Eine Einleitung in das Studium der „Kritik der reinen Vernunft." München, Rieger. 8. VI, 125 S. ℳ 1,80.

Boelitz, Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux. Ein Beitrag zur neuesten französischen Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. 120 S. ℳ 3,20.

Boucke, E. A., Göthes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Ein Beitrag zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre. Stuttgart, Frommann. 8. XXI, 459 S. ℳ 8.

Brass, A., Ernst Häckel als Biologe und die Wahrheit. Stuttgart, Kielmann. 8. 96 S. ℳ 1.50.

Broicher, Ch., John Ruskin und sein Werk. Sozialreformer, Professor, Prophet. 3. Reihe. Essays. Jena, Diederichs. 8. VIII, 327 S. ℳ 5.

Campari, A., Caluppi e Kant nella dottrina morale. Conegliano, Graziani.

Cantella, F., Leopardi filosofo. Parte I. Le dottrine psicologiche. Palermo, Reber. 16. 370 p. *L.* 3,50.

Cantoni, C., E. Kant. Turino, Bocca. 8. XIX, 346 p.

Cohen, H., Kommentar zu J. Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Dürr. 223 S.

Collin, H., Resumé de la philosophie de H. Spencer. 4e édit. Avec préface de H. Spencer. Paris, Alcan.

Couailhac, M., Maine de Biran. Paris, Alcan. 8.

Croce, B., Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico, seguito da un saggio di bibliografia hegeliana. Bari. 8. XVII, 282 p. *Fr.* 3,50.

Delmont, Th., Ferdinand Brunetière. Paris, Lethielleux. 8. 204 p. *Fr.* 2.

Döring, O., Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältniss zur Kantischen Philosophie. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV, 48 S. ℳ 1,20.

Drews, A., Das Lebenswerk Eduard von Hartmanns. Den deutschen Studenten der Philosophie gewidmet. Leipzig, Thomas. gr. 8. 67 S. ℳ 1,50.

Dufrêchou, A., Gobineau. Paris, Bloud. 16. 64 p. *Fr.* 0,60.

Düringer, A., Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum. Leipzig, Veit & Co. 8. VIII, 152 S. ℳ 2.

Dugard, Emerson, sa vie et son œuvre. Paris, Colin.

Ebstein, W., A. Schopenhauer, seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. Stuttgart, Enke. Lex. 8. 39 S. ℳ 1,20.

Engert, J., Der naturalistische Monismus Häckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft. 17. Bd. der Theologischen Studien der Leo-Gesellschaft. Wien, Mayer & Co. 8. 352 S. ℳ 4,50.

Evellin, F., La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie Kantienne. Paris, Alcan. 8. IV, 316 p. *Fr.* 5.

Falckenberg, R., Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zur Feier der 100jährigen Wiederkehr des Todestages des Philosophen im Auftrage des akademischen Senats der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen. 2. Aufl. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. gr. 8. 28 S. ℳ 0,60.

Fischer, E., Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft, nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 136 S. ℳ 4.

Flügel, O., Herbarts Lehren und Leben. Leipzig, Teubner.

Förster-Nietzsche, E., Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde. Berlin, Marquardt & Co. gr. 8. 92 S. ℳ 2.

Fritzsche, M., Die Weltanschauung Friedrich Nietzsches. Altenburg, Geibel. gr. 8. 45 S. ℳ 0,75.

Fröhlich, F., Fichtes Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmann. 8. 111 S. ℳ 1,80.

Gamper, J., Paul Vitae Ignaz Troxlers Leben und Philosophie. 56. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. IV, 96 S. ℳ 1.

Giraud, V., Brunetière. Notes et souvenirs avec portrait. Paris, Bloud. 16. 95 p. *Fr.* 1.

Grabowsky, N., Kants Grundirrtümer in seiner Kritik der reinen Vernunft und die Reformation des geistigen Innenlebens der Menschheit. Volkstümlich dargestellt. Leipzig, Spohr. gr. 8. VIII, 116 S. ℳ 2.

Gramzow, O., Kurzer Kommentar zum Zarathustra. Charlottenburg, Brükner. 8. 144 S. ℳ 3.

Hansen, A., Göthes Metamorphose der Pflanzen. Geschichte einer botanischen Hypothese. 2 Teile. Giessen. 8. XI, 380 S. mit 28 Tafeln. ℳ 22.

—, Häckels Welträtsel und Herders Weltanschauung. Giessen, Töpelmann. gr. 8. 40 S. ℳ 1,20.

Hell, B., Ernst Machs Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart, Frommann. 8. 130 S. ℳ 2,50.

Hémon, C., La philosophie de Sully Prudhomme. Avec préface de Sully Prudhomme. Paris, Alcan. 8, 464 p. *Fr.* 7,50.

Henkel, C., Herbarts Polemik gegen die Begründung der Ethik Kants. Dissertation. Zürich. 123 S.

Hoffmann, K., Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transszendentalen Idealismus. 53. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitling, Spring & Co. gr. 8. 68 S. ℳ 1.

Horneffer, E., Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie. Jena, Diederichs. 8. 72 S. ℳ 1,20.

Horn, E., M. Stirners ethischer Egoismus. Eine Säkularrede. Berlin, Simion. gr. 8. 48 S. ℳ 1.

Jakoby, G., Herders und Kants Aesthetik. Leipzig, Dürr. gr. 8. X, 348 S. ℳ 5,40.

Jenson, O., Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System. Dissertation. Rostock. 122, 32 S.

Jessel, O., Die induktive Methode bei Eduard v. Hartmann. Dissertation. Kiel. 71 S.

Isenberg, K., Der Einfluss der Philosophie Charles Bonnets auf Friedrich Heinrich Jacobi. Stuttgart. Karlsgymnasium. gr. 8. IX, 64 S. ℳ 1.

Kappstein, Th., Eduard v. Hartmann. Einführung in seine Gedankenwelt. Gotha, Perthes. gr. 8. X, 178 S. ℳ 3.

Kaulfuss, O., Die Probleme der Geschichtsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen. Bromberg, Mittler. gr. 8. 78 S. ℳ 1,50.

Keindl, O., Friedrich Theodor Fischer. Mit einem Verzeichnis seiner bisher noch nicht veröffentlichten Reisebriefe. Prag, Neugebauer. gr. 8. 52 S. ℳ 2.

Kertz, G., Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 81 S. ℳ 2,40.

Knauer, R., Der Voluntarismus. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Kritik mit besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts. Dissertation. Giessen. 103 S.

Kohn, J., Der Positivismus von E. Laas' Erkenntnistheorie und Ethik. 57. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. 86 S. ℳ 1.

Koppelmann, W., Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau auf Grund einer Kritik des Kantischen Moralprinzips. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 92 S. ℳ 2,80.

Krahmer, H., R. Stammlers Sozialphilosophie. Charlottenburg, Günther. gr. 8. 39 S. ℳ 1.

Külpe, O., Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig, Teubner. 16. 152 S. 1,25.

Lampe, M., Das Problem der Willensfreiheit bei Lipps, Eucken, Windelband, v. Hartmann, Wundt. Dissertation. Berlin, Trenkel. 8. 82 S. ℳ 2.

Leisering, B., Studien zu Fechners Metaphysik der Pflanzenseele. Programm. Berlin, Weidmann. Lex. 8. 24 S. ℳ 1.

Levy, H., Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. 1. Theil. Untersuchungen über die transszendentale Aesthetik und die Analytik der Begriffe, besonders über die transszendentale Deduktion. Halle, Kämmerer & Co. gr. 8. VIII, 166 S. ℳ 3,60.

Lübben, E., Leo Tolstoi, der Führer von Jung-Russland. Berlin, Seemann. gr. 8. 84 S. ℳ 1.

Maréchal, Ch., Lamennais et Lamartin. Paris, Bloud. 16. *Fr.* 3,50.

Mayer, A., Nietzsche als Denker, Dichter und — Verderber. Stuttgart, Kielmann. 8. 68 S. ℳ 1.

Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799 bis 1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. Heidelberg, Petters. gr. 8. III, 140 S. ℳ 3.

Menke-Glückert, E., Göthe als Geschichtsphilosoph und die geschichtsphilosophische Bewegung seiner Zeit. 1. Heft der Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte. Leipzig, Voigtländer. 8. V, 146 S. ℳ 5,40.

Mentré, F., A. Cournot. Paris, Bloud. 16. 64 S. *Fr.* 0,60.

Merlant, J., Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence. Paris. Fischbacher. 8.

Mulert, H., Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. Giessen, Töpelmann. 8. 92 S. ℳ 2,50.

Ofner, J., Schiller als Vorgänger des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig, Barth.

Piazza, G., La teoria Kantiana del giudizio, già intuita e fissata nella sintassi de' Greci. Roma, Vita letteraria. 30 p. *L.* 1.

Pfleger, R., Johann Gottlieb Fichte ein nationaler Prophet in schwerer Zeit. Vortrag. Zweibrücken, Lehmann. 8. 47 S. ℳ 0,80.

Reiner, J., Friedrich Nietzsche. Leben und Wirken. Vierte Auflage. Berlin, Seemann. gr. 8. 76 S. ℳ 1.

Rensi, G., Hegel, il cristianismo e il Vedanda. Lugano. 24 p.

Riehl, J., Kant und seine Philosophie. Berlin, Seemann. gr. 8. 80 S. ℳ 1.

Rösener, K., Moderne Propheten. 1. Band: Hartmann, Tolstoi, Nietzsche. München, Beck. 8. VII, 231. ℳ 3.

Ruest, A., Max Stirner. Leben, Weltanschauung, Vermächtnis. 2. Auflage. Berlin, H. Seemann Nachf. 8. 336 S. ℳ 2.

Samuel, E., Die Realität des Psychischen bei Fr. E. Beneke. Eine Untersuchung über den Erkenntniswert der inneren Wahrnehmung. Dissertation. Berlin, Schmitz & Bukosser. 8. 131 S.

Schlaf, J., Der Fall Nietzsche. Eine Ueberwindung. Leipzig, Thomas. gr. 8. VII, 329 S. ℳ 7.

Schemann, L., Die Gobineau-Sammlung der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg. Strassburg, K. Trübner. 8. V, 37 S. mit 3 Lichtdrucktafeln. ℳ 1.50.

Schrempf, Chr., Sören Kierkegaard. Ein unfreier Pionier der Freiheit. Mit einem Vorwort von H. Höffding. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 8. 100 S. ℳ 1,20.

Schwarz, H., Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski. Zweite Auflage mit einem Vorwort und Schlusswort, enthaltend das Wichtigste aus Kants Lehre. Halle, Peter. 8. XXVIII, 407 S. ℳ 2.

Siebert, O., A. Schopenhauer. Aus der Sammlung: Bücher der Weisheit und Schönheit. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 182 S.

Siegel, C., Herder als Philosoph. Stuttgart, Cotta. gr. 8. XVI, 245 S. ℳ 4.

Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XII, 263 S. ℳ 4,20.

Souriau, M., Les idées morales de Victor Hugo. Paris, Bloud.

Spencer, H., Une autobiographie. Traduction et adaptation par H. de Varigny, avec la collaboration de Mlles de Mestral-Combremont et G. de Varigny. Paris, Alcan. 8. 550 p. *Fr.* 10.

Stadler, A., Herbert Spencer. Vortrag. Zürich, Müller. 8. 38 S. ℳ 0,50.

Stange, C., Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft. Ein Leitfaden für die Lektüre. 3. Auflage. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 46 S. ℳ 1.

Stössel, E., Darstellung, Kritik der Herbartschen Psychologie. Kann Herbarts Psychologie als ausreichende Grundlage der pädagogischen Methodologie gelten? Herausgegeben von A. Schmidt. Altenburg. 8. XVI, 331 S. ℳ 3.

Style, S., und Bombard, E., Der Positivismus. Leipzig, Wigand. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Traumann, E., Kuno Fischer. Ein Nachruf. Heidelberg, Winter. gr. 8. 18 S. ℳ 1.

Volkelt, J., Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, sein Leben, seine Lehre, sein Glaube. 10. Bd. der Sammlung Frommanns Klassiker der Philosophie. 3., stark ergänzte Auflage. 8. XV, 459 S. ℳ 5.

Vorländer, K., Kant, Schiller, Goethe. Gesammelte Aufsätze. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. gr. 8. XIV, 294 S. ℳ 5.

Wehrung, G. Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Schleiermachers in den Jahren 1787 bis 1800. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 140 S. ℳ 2,50.

Weinel, S., Ibsen, Björnsen, Nietzsche. Individualismus und Christentum. Tübingen, Mohr. 8. XII, 244 S. ℳ 3.

Weissfeld, W., Kants Gesellschaftslehre. 52. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin, Spring & Co. gr. 8. III, 136 S. ℳ 1,50.

Weiss, O., Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik. Leipzig, Th. Thomas. gr. 8. 34 S. ℳ 1.

Wernicke, A., Kant ... und kein Ende? 2. Auflage. Braunschweig, J. Meyer. gr. 8. XII, 62 S. ℳ 1,60.

Wettley, E., Die Ethik Karl Christian Friedrich Krauses. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 84 S. ℳ 1.

Windelband, W., Kuno Fischer. Gedächtnisrede bei der Trauerfeier der Universität in der Stadthalle zu Heidelberg am 23. Juli 1907. Heidelberg, Winter. 8. 41 S. ℳ 0,80.

Wize, K. F., Friedrich Justus Riedel und seine Aesthetik. Berlin, Trenkel. gr. 8. III, 63 S. ℳ 2.

Zoltowski, A., O podstawach filozofii Hegla. Czesc I. Zasady, metoda i pierwsze ustepy logiki. Krakau. 8. 145 p. ℳ 4.

Miszellen und Nachrichten.

Studien zur Philosophie und Religion. Der um die Verteidigung und Geltendmachung der christlich-theistischen Weltanschauung sehr verdiente Professor der Philosophie an der Universität Würzburg R. Stölzle hat seinen darauf gerichteten Arbeiten eine breitere Grundlage dadurch gegeben, dass er zusammenhängende Sammlungen philosophischer Schriften und Abhandlungen erscheinen lässt unter dem Titel: „Studien zur Philosophie und Religion". Von dem heutigen Aufschwung der philosophischen Disziplinen in Deutschland zeugen die steigende Produktion und Verbreitung philosophischer Schriften und das Erscheinen immer neuer Zeitschriften. Dazu kommen noch ganze Sammlungen philosophischer Schriften. Wir erinnern an die Sammlungen einerseits von Cohen und Natorp, Erdmann, Falckenberg, Lipps, Stein, Wundt, anderseits an manche hier einschlägige „Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach", die „Ergänzungshefte zum Jahrbuch für Philosophie" und Bauemker-Hertlings „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters".

Diesen Sammlungen wollen die „Studien zur Philosophie und Religion" an die Seite treten mit der Absicht, nicht bloss Beiträge zur Gesamtgeschichte der Philosophie, sondern auch solche zur systematischen Philosophie und insbesondere auch zur Religionsphilosophie zu bringen. Zunächst nur als Sammlung der wertvolleren vom Herausgeber angeregten Dissertationen gedacht, sollen die Studien ein Mittelpunkt für alle Gelehrten werden, welche als Mitarbeiter in streng wissenschaftlicher Weise der theistischen bezw. der theistisch-christlichen Weltanschauung dienen wollen. In diesem Sinne richtet der Herausgeber an alle Freunde der Philosophie und Religion die Bitte um Mitarbeit und Unterstützung des Unternehmens. Bemerkt sei ausdrücklich: die Mitarbeiter vertreten innerhalb des theistischen bezw. theistisch-christlichen Standpunktes ihre Ansichten unabhängig vom Herausgeber und in eigener Verantwortlichkeit. Die Hefte erscheinen in zwangloser Folge.

Das erste bereits erschienene Heft enthält: Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jahrhundert. Von Dr. phil. et theol. Georg Sattel. Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Eine neue Verbesserung der Laplaceschen Weltbildungstheorie. Eine Reihe von naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche gegen die Laplacesche Hypothese vorgebracht werden können, löst G. H. Darwin[1]) durch eine Betrachtung der Wirkung der Gezeitenreibung, indem er das allgemeine Problem der Sonnensystembildung speziell an dem System Erde-Mond behandelt. Er findet:

„Wenn ein Planet teilweise oder ganz aus geschmolzener Lava oder einer anderen Flüssigkeit bestände und rasch um eine auf der Ebene seiner Bahn senkrechte Axe rotierte, und wenn dieser Planet von einem einzigen Satelliten begleitet wäre, dessen Monat ein wenig länger wäre, als der Tag des Planeten, dann würde sich notwendig ein System entwickeln, welches grosse Aehnlichkeit mit denjenigen von Erde und Mond hätte." „Eine auf feststehenden Ursachen beruhende Theorie, welche die Längen des gegenwärtigen Tages und Monats, die Schiefe der Ekliptik, die Exzentrität und Neigung der Mondbahn mit einander in Beziehung bringt, muss einen starken Anspruch auf Annahme haben."

Aber woher kommt die Rotation des Planeten, woher seine bestimmte Stellung zu einem Satelliten?

Nicht einmal der ursprüngliche Gasnebel ist selbstverständlich. Zehender und Moulton erklären ihn durch Zusammenstoss von Meteoriten. Arrhenius durch Zusammenstoss zweier Weltkörper!

Ein neuer Versuch, die Entropie der Welt zu beseitigen. W. Meyer gibt den Untergang, zunächst das Altern der Welt zu, entsprechend dem Altern und Tode des Menschen. Aber wie durch Liebe gedrängt zwei Individuen sich in ihren Nachkommen fortsetzen, so die Welten:

„Die allgewaltige Liebe ist es, die die Welt des Lebens schafft; aber auch in der sogenannten toten Natur sind die schaffenden Kräfte jener Liebe vergleichbar ... Sie müssen, von einem unbestimmten Drange getrieben, in den Weltenräumen ihresgleichen suchen. Und finden sich dann zwei solche ebenbürtigen Weltwesenheiten und durchdringen sich in wildem Werdedrange, dann durchglüht es übermächtig ihre Körper, und ein neues Weltwesen, zusammengesetzt aus Myriaden von Weltkeimen, die von den älteren dabei ausgeschleudert wurden, befruchtet aufs neue den leeren Raum: Ein neuer Stern flammt auf." (Weltschöpfung. Stuttgart, Frank.)

[1]) Ebbe und Flut. Leipzig 1907.

Druckfehlerberichtigung. S. 205 Zeile 18 von unten lies: **Felchlin** statt Feldner.

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Beweiskraft des Anselmischen Gottesbeweises.

Von Dr. P. Beda Franz Adlhoch O. S. B. in Metten (Bayern).

Das Jahr 1909 wird einen Säkulartag des hl. Anselm von Canterbury bringen, und es steht zu erwarten, dass derselbe dem einen oder anderen Fachgenossen zur Veranlassung gereicht, mit Anselmischen Problemen sich zu beschäftigen. Mir selber ist diese Erinnerung der Mahnruf, eine bis heute aufgeschobene Antwort zu erledigen, die mancher Leser des ‚Philos. Jahrb.' wohl schon längst erwartet hat.

Dr. Jos. Geyser hat sich im Jahre 1904 (Phil. Jahrb. 92—99) die Mühe gegeben, mir gegenüber die Beweiskraft des Anselmischen Gottesbeweises entschieden in Abrede zu stellen und einen Teil der zu gunsten desselben vorgebrachten Erklärungsgründe[1]) als nichtzutreffend und belanglos zu charakterisieren. Ob mein scholastischer Herr Kollege heute noch gerade so denkt wie damals, weiss ich nicht. Möglicherweise hält er manche 1904 angewandte Formel, dem *Dies diem docet* entsprechend, heute selber schon für modifizierungs- oder verbesserungsfähig. Meine nachstehenden, aphoristischen und fragmentarischen Gegenbemerkungen machen es sich jedenfalls zur Pflicht, dem geehrten Herrn Kritiker den Weg zur Selbstkorrektur in jeder Weise offen zu lassen und eine erneute Revision des eigentlichen Fragepunktes in keiner Weise zu erschweren. Sollte ich meinerseits irgend eine Wendung oder Färbung des Gedankens bei Herrn Dr. Geyser missverstanden haben, so bitte ich um gefällige Berichtigung. ***Suum cuique!***

‚Philos. Jahrb.' 1904.	Gegenbemerkungen 1908.
S. 92. „Zum Beweise Gottes aus dem Begriffe Gottes."	*Πρῶτον ψεῦδος*! Der Titel müsste wenigstens lauten: „. . . aus dem Gottesgedanken und seiner einzigartigen Qualifikation." Der Charakter des Anselmischen Gottesbeweises ist eingehend analysiert im ‚Philos. Jahrb.' (1897) 267 ff. und 295 ff.

[1]) Hr. Dr. Geyser beschränkt sich auf meine kritischen Glossen gegenüber Hrn. Grafen Domet de Vorges im ‚Philos. Jahrb.' (1903) 163 ff. und 300 ff. Diese Glossen selber aber ruhen auf den breiteren Artikeln des ‚Philos. Jahrb.' aus den Jahren 1895 (52—69, 372—389), 1896 (280—297) und 1897 (261—274, 394—416). Da im Raisonnement von 1904 auf die Artikel in keiner Weise reagiert wird, dürfen wohl die heutigen Bemerkungen von 1908 daran höflich erinnern.

‚Philos. Jahrb.' 1904.

S. 92. „Für die Wissenschaft sind lediglich die Gesetze der Logik und Erkenntnistheorie maßgebend."

Ebd.: „Mit beinahe allen übrigen Philosophen antworte ich: Das wissenschaftliche Denken muss die Beweiskraft entschieden verneinen."

S. 92,3 l. l. wird der bekämpfte Beweisgang frei skizziert, als wäre dessen Grundlage darin gelegen, dass ja auch der Atheist beim Leugnen der Existenz Gottes den Begriff Gott denke.

S. 93. 2. wird gegenüber dem ‚Philos. Jahrb.' 1903, 168 ff. „Klarheit der Begriffe" vermisst.

Gegenbemerkungen 1908.

Transeat! Für die Erklärung der Schriften des hl. Anselm bedarf es speziell und eminent einer selbstvergessenen historischen Interpretation.

Wenn aber unter Erkenntnistheorie die reflektierende und meritorische Vital-Psychologie nicht einbegriffen wird, so sage ich zum ganzen Satze einfach: Nego quoad S. Anselmum.

„Das wissenschaftliche Denken" hat seine Moden. — Zur Sache vgl. ‚Philos. Jahrb.' (1895) 53—56; (1897) 262 ff., (1902) 461/2.

Das ist folgenschweres Missverständnis. Die Grundlage ist und bleibt nach der authentischen Erklärung des hl. Anselm selber: Deus est quo maius cogitari nequit.

Auf dieser universellen Grundlage ruht der Spezialfall des Atheisten: Will er Gott denken, dann muss er genau so wie der Theist jenes Wesen oder Etwas denken, quo nequit maius cogitari zunächst vom Menschenverstande, weiterhin von dem der reinen Geister und schliesslich sogar vom subsistierenden Verstande, d. h. Gott selbst[1]).

Tatsächlich denkt der Atheist keineswegs Gott, sondern genau zum mindesten das kontradiktorische Gegenteil = Nicht-Gott, wobei er immerhin den von ihm abgelehnten Ausdruck: (Christen-) Gott sehr wohl verstehen mag (vgl. unten Gegenbemerkung zu S. 98. 7. „Der Atheist . . .").

Die angerufene Stelle 1903, 168 verweist in Anm. 1 ausdrücklich auf ‚Philos. Jahrb.' 1897, 272—274, woselbst die einschlägigen Begriffe eine deutliche Umgrenzung fanden. — Freilich auch innerhalb des gleichen Lagers behalten die verschiedenen Termini im einzelnen mehrfach einen persönlichen Nuance-

[1]) Vorsichtshalber sei bemerkt: soweit man überhaupt von einem Denken Gottes *(salva analogia)* sprechen will.

‚Philos. Jahrb.' 1904.	Gegenbemerkungen 1908.
	unterschied, der nur mittels gegenseitiger und wohlwollender Respektierung ausgeglichen werden kann.
94. 3. wird zur Vermeidung von Zweideutigkeit statt „Tatsache" oder „Real" vorgeschlagen, lieber zu sagen: „Das Ohne-uns-Wirkliche."	Meinerseits steht dem gar nichts im Wege. Ich selber habe im ‚Philos. Jahrb.' (1897) 274 n. 8 bereits von einem innergeistigen Existierenden gesprochen, das „einen entsprechenden real-vitalen Grund und Stützpunkt ohne oder ausser uns haben muss (*Prosl.* c. 4 und *Apol.*)". — Indes durch den vorgeschlagenen Ausdruck ändert sich an der Sache nichts: Gott ist dann eben in der Sphäre des Ohne-uns-Wirklichen das Letzthöchste, zu dem unser Gedankenflug emportragen kann; dass wir nicht weiter können, bleibt nach wie vor ein inneres Ohne-uns-Wirkliches, und der hl. Anselm besitzt nach wie vor die gleiche Befugnis, für diese innere Ohne-uns-Wirklichkeit seinen Atheisten selber als Kronzeugen aufzurufen.
S. 94 ebd. Begriffe sind nach Inhalt und Dasein zu unterscheiden.	Wer leugnet das? Anselm so wenig als dessen Anhänger. — Eine andere Frage ist es allerdings, ob mit Inhalt und Dasein alle Unterscheidungsmerkmale erschöpft sind.
S. 94 A. 1. „Uebrigens kann es geschehen, dass Begriffe nicht einmal im allgemeineren Sinne real sind, wenn sie nämlich nur als Wortverbindung, wie viereckiger Kreis, aber nicht als Gedankenverbindung möglich oder wirklich sind. Ob aber dem so sei oder nicht, ist nicht immer so einfach zu erkennen, wie in dem Falle, wo man von viereckigem Kreise spricht."	Interessant! Wer diese Erläuterungen mit ihrem Geständnis etwas genauer nachprüft, wird bald finden, dass ein ganzer Schwarm neckischer Geister mit verfänglichen Fragen durch sie gerufen wird. *Cave canem!*
	Uebrigens detailierter Staffelungstabellen aller unserer „Ohne-uns-Wirklichkeits"-Begriffe bedarf es nicht, um klar zu sein, dass der Gottesbegriff ein Realbegriff κατ' ἐξοχήν ist und zwar ein Non plus ultra-Begriff, der seinesgleichen nicht hat und nicht haben kann [1]).

[1]) Ich glaube, mit Hrn. Dr. Geyser vollständig einig zu gehen, wenn ich bei dieser Gelegenheit den Nicht-Gottes-Begriff des Atheisten als Atheisten einen offenkundigen Nicht-Realbegriff, ja einen Irrealbegriff heisse, den derselbe mit dem zugehörigen Realbegriff je nach Bedarf zu vertauschen und zu vertuschen weiss.

‚Philos. Jahrb.' 1904.	Gegenbemerkungen 1908.
S. 95 schliesst die Begriffserklärung: „Bei der Frage nach der Existenz Gottes ist das Ziel des Beweises . . ., dass der Inhalt unseres Gottesbegriffes . . . ein ohne uns wirkliches Wesen bezeichne."	Besagt nebenstehende Formulierung wirklich genau das, was ihr Verfasser ausdrücken wollte? Wenn ja, so darf der hl. Anselm bemerken: „Bitte, das ist Missverständnis! Ich bin doch keine Antizipation von Hegel? Begreife auch nicht, wie durch irgend eine dialektische Operation aus dem Nicht-Gott ein Ohne-mich-Gott gemacht werden soll."
	„Der Begriff Gott = Höchstes-ohne-(über und in) uns-wirkliches Wesen steht in meinem Obersatz als Subjekt und ist bereits völlig intransigent; wie soll ich nun weiter mich geberden, als wüsste ich nicht, was ich doch fix und fertig weiss?"
	„Der Begriff: Christengott, mit dem ich es zu tun habe, ist doch wohl ein Realbegriff, nicht wahr? Wenn ich aber sage: Gott existiert, so ist das kein blosser Begriff mehr, sondern ein Gedanke mit abgeschlossenem Urteil!"
S. 95 N. 4. „. . . Freilich können diese Begriffe als Realbegriffe nur durch das charakterisiert sein, was von uns in ihrem Inhalt gedacht wird."	Sind die aktuell gedachten Begriffe im Haushalte unseres Geisteslebens nur abstrakte Punkte oder papierene Nummern einer Lotterieschachtel? — Ich dächte, sie übten auch verschiedene Wirkungen aus! Also haben wir als Unterscheidungsmittel neben den Inhaltsmerkmalen auch die Wirkungsunterschiede [1]). Gerade ein solches charakteristisches Wirkungsmoment nimmt der hl. Anselm zur „ohne-uns-wirklichen" Ausgangstatsache in seinem Obersatz: Deus est quo majus cogitari non potest.
S. 96 II. 5. c. „Anselm glaubte, unmittelbar aus dem Begriffe (!) Gottes nachweisen zu können, dass in dem Gedanken (!), in welchem Gott gedacht werde, *eo ipso* das Urteil begründet sei, ihm korrespondiere ein entsprechendes Wesen . . ."	Genau das glaubte Anselm nicht und protestierte gegen solche Unterstellung gegenüber Gaunilo. — Um das *Suum cuique* genau zu wahren, setze ich bei: Die hier vom Hrn. Kritiker gebrauchten Worte als solche *in abstracto* sind deutungsfähig und könnten *positis ponendis* (z. B. wenn „unmittelbar" ge-

[1]) Um ja nicht missverstanden zu werden, betone ich: Platonische Ideen, „die im Blauen" oder sonstwo „herumflattern", anerkenne ich nicht; ich bin und bleibe zünftiger Scholastiker.

„Philos. Jahrb." 1904. Gegenbemerkungen 1908

S. 96 III 6. „Die Gegner Anselms fordern doch als Stütze eine nicht bloss logische, sondern aussenwirkliche Tatsache, um von dieser am Leitfaden des Kausalitätsgesetzes zum aussenwirklichen Gott zu gelangen."

S. 97. 7. „Wann stellt denn der Gottesgedanke die höchstmögliche Leistung des menschlichen Verstandes dar?"

S. 98. 7. „Der Atheist kommt also überhaupt nicht dazu, die der menschlichen Vernunft an sich mögliche höchste Leistung des Denkens zu vollziehen."

Ebd. „. . . . P. Adlhoch möge uns doch angeben, wodurch wir Menschen, um nur überhaupt einen Begriff Gottes denken zu können, logisch genötigt sind, anzuerkennen, dass derselbe nur als die ideale Reproduktion eines realen Wesens gedacht werden könne."

streichen würde etc., auch von mir angenommen werden; aber *in concreto* von der rein dialektisch-ontologischen Betrachtungsweise des Hrn. Dr. Geyser aus sind sie so eindeutig, dass sie den hl. Anselm historisch zu einem ganz anderen machen, als er wirklich war und sein wollte.

Warum psychologische Tatsachen nicht auch zu Gott führen sollen, sehe ich nicht ein. Anselm selber meinte, die geistige Seele führe um so leichter zu Gott empor, als sie ihrer Natur nach dem Wesen Gottes näher stehe.

Der Ausdruck: „aussenwirklicher Gott" kann leicht missdeutet werden; jedenfalls darf man die Innenwirklichkeit nicht ausschliessen.

Genau so oft, als er vital aktuell ist oder wird. Vgl. „Philos. Jahrb." 1905 297 ff.; 377 ff.

Ganz gut — und doch will er dem Theisten, der diese höchste Leistung vollzieht, ebenbürtig sein! Ist es unrecht, wenn Anselm die Larve ihm abreisst [1])?

P. Adlhoch versteht bis zur Stunde nicht, 1. wie er zu einer solchen Aufforderung Anlass gegeben; 2. wozu das eigentlich frommen solle; 3. wie das mit der Aufgabe einer rechtschaffenen Anselmus-Interpretation zusammenhänge; er dankt auch verbindlichst für derartige anthropomorphistische Zumutungen.

Ich breche hier ab und meine, mit der definitiven Ausschaltung der Anselmischen Spekulation habe es vorläufig noch gute Wege.

[1]) Für das Geständnis S. 98. 7 bin ich sehr dankbar und darf es als Anbahnung eines schliesslichen gegenseitigen Verstehens betrachten. Wenn ich z. B. sage: Beim Gottesgedanken ist Ziel- und Endpunkt ein letztgrösstes Etwas der objektiven Vorstellungssphäre. Zu einem derartigen letztgrössten objektiven Etwas gehört dem Begriffe nach auch die Real-Existenz. Also gehört zum Gottesgedanken notwendig, dass die Real-Existenz nicht abgeleugnet, sondern mit in den Kauf genommen wird, — so ist mir persönlich absolut unerfindlich, wo in diesem Raisonnement ein sachlicher Verstoss gegen korrektes „wissenschaftliches Denken" begangen werden soll. Der Einwand mit dem Atheisten zeigt nur, dass der Gottesgedanke eine freie Tat bleibt auch für die, welche den notionalen Gottesbegriff der Theisten recht gut verstehen: Einen Begriff haben und denselben zur Gedankentat umsetzen, ist eben zweierlei!

Ueber die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten.

Von Dr. Clemens Baeumker in Strassburg i. E.

Im folgenden soll die Lehre Lockes von den primären und sekundären Qualitäten nach ihren inneren Motiven einer historischen Betrachtung unterzogen werden. Gegenüber den mancherlei Missverständnissen der Lockeschen Lehre, über die schon Hartenstein 1861 klagte, sei zuvor — ohne weitere Kritik, auch solche immanenter Art [1]) — der Inhalt derselben in ihrer Eigenart kurz skizziert.

I.

Ein wahres und vollkommenes Wissen haben wir nach Locke bekanntlich nur von unseren Vorstellungen (Ideen) und deren Verhältnissen (*Essay* IV 1). Hier ist „Intuition" (sie tritt, wie bekannt, im Fortgange des Essay neben und über Sensation und Reflexion) und „Demonstration" möglich. Die Existenz von real existierenden Dingen der Aussenwelt ist in diesem Wissen nicht einbegriffen (IV 4, 3). Nichtsdestoweniger darf man die Existenz solcher Dinge nicht — wie Malebranche tat — in Frage stellen (IV 2, 14). Unsere einfachen Ideen sind keine Fiktionen (II 31, 2), sondern sind real, d. h. entsprechen einer Wirklichkeit der Dinge [2]). Wir unterscheiden Wahrnehmung und Traum, und haben darum nicht nur ein Wissen von den in unserem Bewusstsein enthaltenen Vorstellungen, sondern daneben auch irgend eine Auffassung (perception) von den ausser uns vorhandenen Einzeldingen, welche diese Vorstellungen in uns

[1]) Vgl. zur Kritik Lockes u. a. Al. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System [2] (Leipzig 1908) 19 ff.; G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg i. B. 1892); Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. II (Berlin 1907) 163 ff.

[2]) *Essay* II 30, 2: „Our simple ideas are real, all agree to the realty of things." (Die kleinen Modifikationen, die in der Uebersetzung zum Zwecke der Erklärung vorgenommen sind, werden im folgenden ihre Rechtfertigung finden.) Vgl. II 31, 2.

hervorbringen (IV 2, 14). Was uns hier von den Vorstellungen zu den Dingen selbst führt und von diesen zwar kein eigentliches Wissen — weder ein unmittelbares (intuition), noch ein mittelbares (demonstration, auf Vergleichung der Ideen beruhend) — gibt, wohl aber einen niederen Gewissheitsgrad, der als „sinnliches Wissen" (sensitive knowledge) passieren mag, ist die kausale Forderung, das Kausalprinzip (IV, 2, 14), an dessen analytischer Begründung Locke, wie wir später sehen werden, festhält. Denn da die Seele wenigstens die einfachen Vorstellungselemente nicht selbst zu bilden vermag (II 31, 2), so müssen diese das Produkt von äusseren Dingen sein, die auf die Seele in gesetzmässiger Weise (in a natural way IV 4, 4) einwirken. Sonach besteht eine „Korrespondenz" (II 31, 2), eine „Konformität" (conformity IV 4, 4 — darunter ist bei Locke nicht, wie in der Scholastik, die Gleichheit des Bildes verstanden, die nach ihm nur für einen Teil der Vorstellungen zutrifft, sondern die durchgängige funktionelle Beziehung der Empfindungsinhalte auf ein Reales in einem Systeme gegenseitiger Entsprechungen —), eine Gleichung („adequate" II 31, 2) oder Uebereinstimmung („agree" II 30, 2) zwischen unseren Vorstellungen einerseits und den Dingen und deren Zuständen (states) andererseits. Den unterschiedlichen Vorstellungselementen („einfachen Ideen") der Wahrnehmung, im allgemeinen auch deren Kombinationen, entsprechen die Kräfte in den äusseren Körpern, durch welche jene Vorstellungen hervorgebracht werden (IV 4, 4 und 5).

Solche Kräfte aber nennt Locke „Qualitäten", im Unterschiede von den Vorstellungen oder „Ideen"[1]), welche durch jene Kräfte in uns hervorgebracht werden (II, 8, 8; vgl. II 23, 9; II 31, 2). Diese Qualitäten zerfallen bei Locke, wie allbekannt, in primäre und sekundäre. Aber auch die sekundären Qualitäten bedeuten bei ihm nicht, wie man so oft liest, unsere Empfindungsinhalte, die vielmehr bei ihm „Ideen" heissen, sondern das, was diesen als ihre Ursache in der Realität entspricht[2]). — Die Ausdrücke „erste und zweite

[1]) Allerdings ist Locke hinsichtlich des Sinnes von „Idee" keineswegs immer völlig klar und konsequent, namentlich deshalb, weil die „Sensation", die uns Ideen von aussen zuführen soll, bei ihm mehrdeutig ist, und bald rein psychologisch, bald mehr physiologisch gemeint ist (vgl. darüber die treffliche Ausführung von T. H. Green in der „General Introduction" zu Green und Groses Ausgabe von Humes *Treatise*).

[2]) Vgl. II 31, 2: „. . . when I speak of secondary qualities as being in things, or of their ideas as being the objects that excite them in us" (wo

Qualitäten" (primary und secondary qualities) selbst sind bekanntlich der Scholastik entlehnt. Dass auch hier die landläufige Darstellung viel Irriges enthält, dass insbesondere nicht erst Bartholomäus Arnoldi von Usingen († 1532) jene Terminologie im scholastischen Sinne gebraucht, sondern dass dieselbe, aufgrund der aristotelischen Terminologie erwachsen, zum Teil schon bei Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Roger Bacon, vollständig ausgebildet aber bereits bei Heinrich von Hessen († 1397) vorkommt; dass ferner Robert Boyle den durch Galilei, Gassend, Descartes u. a. angebahnten neuen Sprachgebrauch keineswegs schon durchgeführt hat (er spricht in diesem neuen Sinne wohl von sekundären, aber mit Vorbedacht noch nicht von primären Qualitäten, da ihm die „Qualitäten" als solche sämtlich ein Sekundäres sind, das mechanisch aus primären Attributen erklärt werden soll): das werde ich an anderer Stelle zeigen.

Die Art, wie die Körper der Aussenwelt in unseren Organen eine bis zum Gehirn sich fortpflanzende Veränderung hervorbringen, mit der dann von unserem Schöpfer (II 8, 13) nach seiner weisen Einrichtung (IV 4, 4) und seinem Gutbefinden (good pleasure IV 3, 6) der entsprechende Bewusstseinszustand (perception) vermittelt wird (II 9, 3; II 19, 1), ist der Stoss (impulse II 8, 11. 12). Als mechanisch durch Stoss wirkende Kräfte sind die in den Körpern selbst befindlichen Qualitäten den durch sie bewirkten Vorstellungen von Farben, Tönen, Geschmäcken, Gerüchen, von Wärme und Kälte so unähnlich, wie der Schmerz es der Ursache ist, die ihn hervorruft (II 8, 13. 18). Doch gilt dies nur für die sinnlichen Qualitäten (sensible qualities) im engeren Sinne, d. h. nur für die „sekundären Qualitäten" (II 8, 23; II 23, 9). Die Empfindungen von Farben z. B. würden, wie Locke meint, ganz verschwinden, wenn unsere Sinne scharf genug wären, dass sie die kleinsten Teilchen und die reale Konstitution der Körper erkennen könnten. Wir würden dann an

---

dann weiter ausgeführt wird, dass diese „Qualitäten" Kräfte seien). — Ein einziges Mal finde ich das Wort „sekundäre Qualitäten" bei Locke in diesem Zusammenhange nachlässiger Weise im Sinne der Vorstellung von der Qualität gebraucht: im Marginale zu II 23, 11: „The now secondary Qualities of Bodies would disappear, if we could discover the primary ones of their minute Parts", wo der Text dies Verschwinden von der gelben Farbe des Goldes aussagt. Aber ein Marginale muss sich grösster Kürze befleissen und beweist deshalb nicht viel.

ihrer Stelle ein „bewundernswertes Gewebe von Teilchen von bestimmter Grösse und Gestalt erblicken“ (II 23, 11).

Eine andere Klasse von Vorstellungsinhalten dagegen verhält sich zu den ihnen zugrunde liegenden objektiven Eigentümlichkeiten (real qualities II 8, 17 u. ö.) wie die Abbilder (images or representations II 30, 2) zu ihren Mustern (patterns II 8, 15). Denn Grösse, Zahl und Bewegung der Körper, die entweder direkt oder durch Vermittelung ausströmender kleinster Körper unsere Organe durch Stoss erregen, drücken sich unmittelbar in dieser unsere Organe treffenden und bis zum Gehirn fortschreitenden Bewegung aus (II 8, 12), und jene Bewegung durch Stoss setzt wieder die Undurchdringlichkeit (solidity) voraus (IV 3, 14).

Diese „primären Qualitäten“ bilden zugleich die Elemente, durch deren mannigfaltige Verbindungen (combinations II 8, 22) oder Modifikationen (modifications II 8, 23; II 21, 73 [bei Fraser 75]) auch die sekundären Qualitäten in den Dingen konstruiert werden, welche als Ursachen (causes II 8, 17: II 23, 9) die Empfindungen (sensations II 21, 73 [75]) von Farben, Geschmäcken, Gerüchen usw. in uns hervorbringen (IV 3, 11; vgl. IV 3, 16. Hinsichtlich des Verhältnisses von ersten und zweiten Qualitäten stimmt also Locke formal mit der Scholastik überein). Und wie die sekundären Qualitäten, so werden auch die „tertiären“, d. h. die Kräfte der Körper, durch welche diese in anderen Körpern Veränderungen hervorrufen, wie wenn die Sonne Wachs bleicht und Feuer flüssig macht, auf die besonderen Kombinationen der primären Qualitäten zurückgeführt (II 8, 23; II 23, 9). Wie freilich diese Konstitution der ursprünglichen Eigenschaften beschaffen ist, in welchen jene verschiedenen Kräfte bestehen, das bleibt uns unbekannt (II 21, 73 [75]), weshalb wir auch den Zusammenhang der sekundären Qualitäten unter einander und mit den primären nicht kennen (IV 3, 14; vgl. Works Bd. III 77).

Als solche primären Qualitäten, welche der Verstand von jedem Teilchen der Materie unabtrennbar findet (II 8, 9), und die darum die ursprünglichen und eigentümlichen Bestimmungen des Körpers bilden (II 23, 17; vgl. II 21, 75), werden von Locke aufgezählt: Undurchdringlichkeit (solidity), Ausdehnung (extension), Grösse (size) oder Masse (bulk), Gestalt (figure), Bewegung und Ruhe (motion or rest, mobility), Zahl (number of parts IV 3, 15: meist einfach number) und Verwebung der Teilchen (texture). Die Aufzählung berührt sich

aufs engste mit der Aufzählung der einfachen Vorstellungen, die mehreren Sinnen angehörig sind (II 5; sie entsprechen den aristotelischen αἰσθητὰ κοινά). Dies ruft uns die alten Atomiker in die Erinnerung, welche nach Aristoteles *De sensu* 4, 442 b 10 die sensibilia propria auf die sensibilia communia zurückführten, wie Locke die sekundären Qualitäten auf die den sensibilia communia entsprechenden primären. Doch decken sich beide Aufzählungen Lockes, die der primären Qualitäten und die der gemeinsamen Ideen, nicht völlig. Insbesondere gehört zu den primären Qualitäten auch eine spezifische Tastqualität, die Undurchdringlichkeit.

Im übrigen bleibt sich Locke in der Aufzählung der ziemlich wirr aneinandergereihten ersten Qualitäten nicht immer gleich. Auch insofern nicht, als er die primären Qualitäten oder doch einzelne derselben manchmal den zusammengesetzten Körpern beilegt, die gross genug sind, um wahrgenommen zu werden (II 8, 22), während sie gewöhnlich als Bestimmungen der kleinsten Teilchen auftreten, aus denen Locke, entsprechend der Korpuskulartheorie seiner Zeit, die Körper bestehen lässt. Im letzteren Falle wird dann ein Teil der primären Eigenschaften schon den einzelnen Teilchen zukommen, während andere, die Textur z. B., erst bei der Verbindung mehrerer Korpuskeln entstehen. — Alles das versteht man aus der systematischen Behandlung jener ursprünglichen Eigenschaften bei Boyle, mit dem Locke auch in der sprachlichen Bezeichnung der einzelnen völlig übereinstimmt.

II.

Suchen wir die Lockesche Lehre nach ihren Motiven einer Zergliederung unter dem historischen Gesichtspunkte zu unterziehen.

Die Unterscheidung der primären und der sekundären Qualitäten hat bei Locke eine zweifache Wurzel, eine erkenntnistheoretische und eine naturwissenschaftliche. Wenn auch beide zuletzt demselben Boden entsprungen sind, so seien sie doch zunächst auseinandergehalten. Dabei werden wir, wie es für Locke natürlich ist, von dem Erkenntnistheoretischen das rein Psychologische nicht absondern.

Die erkenntnistheoretische Begründung des subjektiven, nicht bildhaften Charakters unserer Vorstellungen (ideas) von den sekundären Qualitäten hebt

1. deren Relativität hervor. Der Porphyr sieht im Lichte rot und weiss aus; im Dunkel fallen diese Farben fort (II 8, 19). Feuer ruft in der Ferne bloss Wärmeempfindung, in der Nähe auch die

Vorstellung des Schmerzes hervor (II 8, 16). Undenkbar aber ist, dass dasselbe Reale zugleich entgegengesetzte Eigenschaften haben könnte. Die primären Qualitäten dagegen zeigen diese Relativität nicht; die Gestalt eines Objektes wird gleich empfunden, ob wir dasselbe nun mit der rechten oder mit der linken Hand betasten (II 8, 21). — Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Begründung liegen offenbar in der Richtung rationaler Denkweise. Die Dinge an sich (things themselves) können wir nur durch widerspruchsfreie Prädikate bestimmen. Aller Widerspruch in der Erscheinung ist auf die wechselnden Relationen des Objekts zum Subjekt zurückzuführen. — Das der Wärmeempfindung entnommene Beispiel ist uralt. Schon aus dem Platonischen Theaetet (152 B) ist es, wenn auch in etwas anderer Form, geläufig.

2. Ferner sind die den sekundären Qualitäten entsprechenden Sinnesinhalte (Ideen) durchaus den Gefühlen gleichartig. Diese aber sind subjektiver Natur.

Freilich wird diese Verwandtschaft von Gefühlen und Sinnesempfindungen von Locke nicht, wie etwa von Herbert Spencer, vermittelst einer psychologischen Zergliederung genetisch durchgeführt. Nur die Unklarheit der älteren Psychologie und die terminologische Unbestimmtheit der Sprache[1]) geben ihr den Schein der Selbstverständlichkeit. Die Ideen von den sekundären Qualitäten und die Gefühle sind für Locke psychologisch ohne weitere Unterscheidung Bewusstheiten von den in den Organen oder im Körper überhaupt erregten physiologischen Vorgängen. Die Empfindung des Bauchgrimmens und das Gefühl des Schmerzes stehen daher für ihn (II 8, 18) unter einander und mit den spezifischen Empfindungen der äusseren Sinne ganz in derselben Linie. Darum redet er auch des öfteren von der Empfindung (sensation) oder Vorstellung (idea) des Schmerzes, ohne dass ihm diese Empfindung oder Vorstellung des Schmerzes etwas anderes bedeutete, als die fraglichen Gefühle selbst[2]).

Diese psychologische Unklarheit herrschte damals allgemein. Wo Galilei im *Saggiatore* den Unterschied subjektiver Qualitäten und realer Akzidenzien begründet, setzt er ohne weitere Unterscheidung neben Weiss und Rot, Bitter und Süss, Klingend und Stumm, Warm

[1]) Zur englischen Terminologie vgl. Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie (1896) 130 f.

[2]) Besonders deutlich II 8, 16, wo sensation of warmth, sensation of pain, idea of pain völlig gleich stehen.

und Kalt auch die Gefühlsunterschiede des Angenehmen und Unangenehmen [1]). Und wie Locke die Wirkungen des Mannas auf Magen und Darm heranzieht, um die Gleichartigkeit der von den sekundären Qualitäten als Kräften in uns erregten Sinnesinhalte mit den anerkanntermassen bloss subjektiven Schmerzgefühlen — oder vielmehr bei ihm „Schmerzempfindungen" — darzutun (II 8, 18), so hatte schon Descartes, um zu beweisen, dass blosse Bewegungen ihnen ganz unähnliche qualitative Empfindungen in uns auslösen könnten, auf die „Empfindung des Schmerzes" (sensus doloris) hingewiesen, welche durch ein in unsern Körper schneidendes Schwert in unserer Seele verursacht wird, und hatte diese Erwägung zum Ausgangspunkt für seine Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten benutzt [2]). Bei Boyle dient in ähnlichem Zusammenhange statt des Schwertes eine Nadel als Beispiel [3]).

Die primären Eigenschaften erschienen schon oben als das Konstante, bei den wechselnden Beziehungen zum Organ sich Gleichbleibende in der Wahrnehmung: eine Auffassung, die freilich nur in solchen Fällen zutrifft, wie Locke sie anführt (Betasten der Gestalt durch die rechte oder linke Hand), keineswegs aber allgemein; weshalb denn Berkeley und Hume [4]) das Lockesche Argument von der Relativität des Sinneseindrucks auch auf die primären Qualitäten angewandt haben. Dass dieses Konstante nun auch ein wirklich Objektives ist, wird (II 8, 9) darauf gestützt, dass die primären Eigenschaften vom Körper, in welchem Zustande er sich auch befinde, unabtrennbar sind. Diese Unabtrennbarkeit aber soll dadurch bewiesen werden, dass jene Eigenschaften nicht nur vom Sinne (sense) in jedem noch wahrnehmbaren Stoffteile bemerkt werden, sondern dass auch dann, wenn die Teilung über die Wahrnehmungsgrenze hinaus fortgesetzt gedacht wird, der Denkgeist (mind) sie von jedem Stoffteilchen unabtrennbar findet.

Es ist dieselbe Erwägung, von der schon Galilei bei der Begründung der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten (für

[1]) Galilei, *Il Saggiatore* (Opere, Firenze 1842—1856) IV 337; vgl. 333.

[2]) Descartes, *Princ. philos.* IV 197—198 (vgl. *Meditat.*, Respons. VI^tae n. 9; (Euvres, ed. Adam VII 440 21). — Auch sonst steht öfter bei Descartes sensus voluptatis, sensus doloris, z. B. *Med.* VI p. 74 21 Adam. Vgl. auch die Begründung des Unterschiedes der realen und der subjektiven Eigenschaften *Princ. phil.* I 68, wo dolor, color et reliqua eius modi gleichgestellt werden.

[3]) Boyle, *Origin of Forms and Qualities*, (Works, herausg. von Thomas Birch, London 1744) II 466 b und 467 b.

[4]) Vgl. die allbekannte Stelle *Enquiry of Human Understanding* XII 1.

die ein für alle mal auf Natorps bekannte Untersuchung in „Descartes' Erkenntnistheorie", Marburg 1882, verwiesen sei) ausgegangen war [1]), und die ebenso bei Hobbes [2]) und Descartes [3]) sich findet. Sie beruht wieder auf dem erkenntnistheoretischen Rationalismus, der in den klaren und deutlichen Beziehungen der Vorstellungselemente eine objektive, feste Ordnung und eine Gewähr der Wahrheit erblickt [4]). Bei Locke tritt dieser Rationalismus bekanntlich besonders im vierten Buche des Essay hervor, wofür auf von Hertlings grundlegende Erörterung der Frage und auf E. Cassirers „Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" verwiesen sei. Charakteristisch dafür ist eine in diesem Zusammenhange meines Wissens bisher nicht genügend gewürdigte Darlegung, die Art nämlich, wie Locke den im Essay (IV 10) geführten Gottesbeweis in seinem Briefe an den Bischof von Worcester, Edward Stillingfleet (vom J. 1697), auf reine Begriffsvergleichung zurückzuführen sucht [5]). Denn die Idee des Seins ist für Locke ein Begriff,

---

[1]) Galilei, *Il Saggiatore*, a. a. O. S. 333: „Per tanto io dico, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poca o molta, nè per veruna immaginazione possa separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per sè stessa non v'arriverebbe giammai."

[2]) Hobbes, *De corpore* II 8, 3: „corpus sine extensione aut sine figura omnino concipi non potest."

[3]) Z. B. Descartes, *Meditat.*, Resp. VI^tae n. 9 (p. 440 Adam): „attendendo ad ideas sive notiones, quas de unaquaque re apud me inveniebam . . ., adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantum quod sit res longa, lata et profunda, variarum figurarum variorumque motuum capax . . . colores vero, odores, sapores et talia esse tantum sensus quosdam in cogitatione mea existentes."

[4]) Vgl. die Anm. 1 aus Galilei angeführte Stelle. Für Descartes ist besonders charakteristisch *Medit.* VI 80 (Adam), wo es in Bezug auf die realen Qualitäten heisst: „sed saltem illa omnia in iis (den res corporeae) sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae matheseos obiecto comprehenduntur."

[5]) *Mr. Lockes Letter to the Bishop of Worcester.* Works (7th ed., London 1824) III 60: „The idea of thinking in ourselves, which we receives by reflection,

wie jeder andere auch: und wenn in den Beweis das Kausalprinzip sich einschiebt, so ist dieses bei Locke, wie schon oben bei der Darstellung seiner Lehre hervorgehoben wurde, durchaus analytischer Art und durch Begriffsvergleichung gewonnen [1]).

Auch in die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten ist dieses rationalistische Motiv eingedrungen. Während nämlich, im Unterschiede von den über uns stehenden Geistern (III 11, 23), wir an die Sinne gebundenen Menschen für die Erkenntnis der notwendigen Abhängigkeit und des Zusammenhanges der sekundären (ebenso der tertiären) Qualitäten unter einander und mit den primären auf die Erfahrung angewiesen sind und nicht a priori bestimmen können, woraus z. B. die Farbe in der Natur der Dinge besteht, welche Textur der Teile einen Körper fest oder feuerbeständig macht, weshalb Schierling tötet und Opium einschläfert (IV 3 26; IV 6, 10) [2]),

---

we may, by intermediate ideas, perceive to have a necessary agreement and connexion with the idea of the existence of an eternal, thinking being."

[1]) Stillingfleet hatte eingewendet, Lockes Gottesbeweis sei nicht von der Idee entnommen, sondern von wahren Vernunftprinzipien. Locke erwidert (61), woher denn anders die Gewissheit solcher Prinzipien komme, als von der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der in ihnen enthaltenen Ideen. So sei der Satz: „Man kann nicht an seinem eigenen Vorstellen (perception) zweifeln", ein wahres Vernunftprinzip. Aber die Gewissheit davon erhalten wir allein durch die Einsicht in die notwendige Uebereinstimmung der beiden Ideen: Vorstellen und Selbstbewusstsein (only by perceiving the necessary agreement of the two ideas of perception and selfconsciousness). — Aehnlich beim Kausalgesetz. Man dürfe demselben freilich nicht, wie Stillingfleet, die Form geben: „Jedes Ding muss eine Ursache haben"; es heisse vielmehr: „Jedes Ding, das einen Anfang hat, muss eine Ursache haben". Dieser Satz enthält ein wahres Vernunftprinzip. Aber auch er ist durch Begriffsvergleichung (by contemplating our ideas) gewonnen. Der Begriff des Anfangens (beginning) ist notwendig mit dem Begriff eines Wirkens (of some operation) verbunden, dieser mit dem Begriffe eines Wirkenden, welches wir Ursache nennen; und so hängt der Begriff des Seinsanfanges mit dem Begriff der Ursache zusammen (and so the beginning to be, is perceived to agree with the idea of a cause). Descartes würde nicht anders gesprochen haben. — A. Lang, Das Kausalproblem, I (Köln 1904) 334, kennt diese wichtige Stelle nicht.

[2]) Die „mechanische" Ableitung der sekundären und tertiären Qualitäten (wir würden sagen: ihre Ableitung aus quantitativen Bestimmungen), die Boyle sich zur Aufgabe gestellt hat, hält Locke also für tatsächlich undurchführbar (vgl. R. Boyle, *Experiments, Notes etc. about the Mechanical Origin or Production of divers Particular Qualities,* Works III 566: „In my explication of qualities, I pretend only, that they may be explicated by mechanical prin-

sollen wir bei der Gestalt und Ausdehnung sowie bei der Bewegung durch Stoss und Druck die Einsicht in deren inneres Verhältnis schon unabhängig von der Erfahrung durch unmittelbare Intuition — jene der empirischen Sensation und Reflexion bei Locke später zur Seite tretende rationalistisch gewendete Erkenntnisart — und durch Vernunftbeweis gewinnen können (IV 3, 14).

Eben wegen ihres rationalistischen Charakters kann diese Begründung bei Locke allerdings keine besondere Rolle spielen[1]). Denn wenngleich im weiteren Verlaufe des *Essay*, insbesondere im vierten Buche, der erkenntnistheoretische Rationalismus mehr als einmal den empiristischen Bauplan völlig auseinandertreibt, so ist er im zweiten Buche, das jene Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten einführt und begründet, doch nur erst gelegentlich eingesprengt.

Im übrigen ist der Rationalismus, wie er hier anklingt, der zur Zeit Lockes herrschende, d. h. der Rationalismus, wie er seit Galilei und Descartes in den Kreisen der mathematisch-mechanischen Naturforschung allgemein verbreitet war. Dieser Rationalismus fasste noch nicht, wie Kant, Sinnesinhalte, Anschauungs- und Verstandesformen aufgrund des ihnen gemeinschaftlichen Charakters der Bewusstseinsimmanenz als Phänomenalwelt zusammen; vielmehr suchte er in dem erscheinenden Weltbilde selbst die Elemente, welche dem Objekte angehören, von den bloss subjektiven zu sondern. Und auch hierbei geht er nicht soweit, wie Leibniz, welcher das Objektive der Körperwelt mehr und mehr in Bestimmungen findet, die überhaupt nicht mehr sinnlich wahrzunehmen sind, und der nun folgerecht das ganze Erscheinungsbild der Aussenwelt einem totalen Umdenken unterzieht. Jener ältere Rationalismus dagegen denkt es nur teilweise um[2]), woher denn auch das merkwürdige Schwanken zwischen Imagination und Begriff sich schreibt, das schon in Galileis Deduktion des Unterschiedes realer Eigenschaften und subjektiver

---

ciples, without enquiring, whether they are explicable by any other: that, which I need to prove, is, not that mechanical principles are the necessary and only things, whereby qualities may be explained, but that probably they will be found sufficient for their explication").

[1]) G. Geil, Ueber die Abhängigkeit Lockes von Descartes (Strassburg 1887) 95 rückt auch hier Locke zu nahe an Descartes heran.

[2]) Darauf ist schon mehrfach aufmerksam gemacht: von Riehl, Lasswitz und anderen.

Qualitäten sich findet [1]). Ausdehnung, Figur, Bewegung, die aus der „wahren" Ausdehnung sich ergebende Undurchdringlichkeit [2]) — obwohl auch sie der sinnlichen Anschauung angehören — lässt man als objektiv bestehen: denn diese Bestimmungen fügen sich einem mathematisch bestimmbaren Zusammenhange ein.

Die übrigen Sinnesinhalte dagegen, welche wegen ihrer Dunkelheit und Relativität nicht geeignet sind, in ein mathematisch formuliertes Weltbild einzugehen, werden als subjektiv betrachtet. Da sie nun freilich auch nicht blosse Illusion enthalten sollen, sondern aufgrund des vom Rationalismus überall als selbstverständlich vorausgesetzten Kausalgedankens als Wirkung eines Objektiven auf ein bestimmt beschaffenes Organ betrachtet werden, so müssen sie von der Wissenschaft einem Umdenken unterzogen werden. Aber die Mittel dieses Umdenkens führen bei jenem älteren Rationalismus doch nicht aus dem Bereiche der Wahrnehmung ganz heraus. Man findet sie in eben jenen bevorzugten Qualitäten, die aus dem erscheinenden Weltbilde ausgelesen sind. Nur werden diese nunmehr auf unsichtbare kleinste Teilchen der Materie — „unsichtbar" nicht wegen ihrer Natur, wie etwa die Leibnizischen Monaden, sondern wegen ihrer Kleinheit — angewendet und als Determinanten der Wirkungsweise dieser Teilchen betrachtet, welche durch die realen (primären) Qualitäten die subjektiven (sekundären) Sinnesinhalte hervorrufen. Unsere Vorstellungen — die als Bewusstseinszustände [3]) von den realen Dingen und deren Beschaffenheiten oder Modalitäten

---

[1]) S. den Text S. 300 Anm. 1. — Selbst Descartes, der zwischen *imaginatio* und *intellectio* einen strengen Unterschied aufstellt, kann die Scheidung nicht ganz durchführen; vgl. Geil a. a. O. 81 ff. Schon Gassend hat ihm dies entgegengehalten: Obj. V zu *Med.* VI 329 sqq. ed. Adam.

[2]) Entgegen der üblichen Darstellung (vgl. z. B. Geil, a. a. O. 85 f.) ist darauf hinzuweisen, dass schon Descartes in der wahren, d. h. realen, Ausdehnung die Undurchdringlichkeit eingeschlossen sein lässt: vgl. *Meditationes,* Resp. VI^{tae} n. 9 (442 ed. Adam): „vera enim corporis extensio talis est, ut omnem partium penetrabilitatem excludat". Nun ist es freilich sachlich nicht richtig, dass schon durch die blosse reale Ausdehnung die Undurchdringlichkeit gefordert werde, und so hat der Descartes nahestehende Louis de la Forge in seiner Schrift „*De l'Esprit de l'Homme*" zu den ersten Attributen ausdrücklich die Undurchdringlichkeit hinzugefügt. Vgl. W. Hamilton in der seiner Ausgabe von Thomas Reids Werken (7th ed., Edinburgh 1872) beigefügten Note über den Unterschied der primären und sekundären Qualitäten (833 f.).

[3]) *Sensus* oder *cogitationes* bei Descartes, *Princ. philos.* I 68.

zu unterscheiden sind[1]) — sind daher den realen Eigenschaften der Dinge teils ähnlich, teils unähnlich: ähnlich die ersten Eigenschaften, unähnlich die übrigen Sinnesinhalte.

Alles dieses hat Locke herübergenommen. Der Schwierigkeiten, die in einem bloss teilweisen Umdenken des sinnlichen Erscheinungsbildes enthalten waren und die Leibniz dahinführten, auf dem eingeschlagenen Wege weiter fortzuschreiten, ist er sich in keiner Weise bewusst geworden. Dass die Empfindungsinhalte der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. den diese herbeiführenden Bewegungen und weiterhin der Textur der realen Gegenstände, welche diese Bewegungen und Anstösse bedingt, ähnlich sein sollten, erscheint ihm ausgeschlossen (II 8, 13. 18. 19). Aber wie denn bei den primären Qualitäten Empfindungsinhalt und Realität als Abbild und Muster übereinstimmen können: diese Frage hat sich ihm so wenig, wie etwa Galilei oder Gassend, als ein zu lösendes Problem aufgedrängt. Er begnügt sich mit der nichtssagenden Bemerkung, jedermann „erkenne bereitwillig an", dass die Vorstellung (Idee) der Bewegung die Bewegung so wiedergebe, wie sie wirklich in dem Manna enthalten sei, und dass ein Kreis und ein Viereck dieselben bleiben in der Seele (mind) oder in dem Manna selbst (II 8, 18), und meint naiv, dass selbst unsere Sinne, wenn sie nur scharf genug wären, anstelle der Farben ein feines Gewebe (texture) von Teilchen bestimmter Grösse und Gestalt wahrnehmen würden (II 23, 11).

Der letzte Grund für die Sorglosigkeit, mit der Locke, und nicht anders Galilei oder Gassend, ohne weitere Untersuchung die Realität der Inhalte unserer Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt, Undurchdringlichkeit und Bewegung als selbstverständlich annehmen, liegt darin, dass sie dieser Bestimmungen für die „mechanische" Erklärung — um den u. a. von Robert Boyle verwendeten Ausdruck zu gebrauchen — der spezifischen Sinnesqualitäten bedürfen. Die mechanische Naturphilosophie bedurfte für ihre Erklärung der quantitativen

[1]) Aehnlich schon im Altertum Andronikos von Rhodos, der hinsichtlich der dritten Art der Qualität bei Aristoteles (*Categ.* 8, 9 a 28 sqq.), des *πάθος* und der *παθητικὴ ποιότης*, einen Unterschied zwischen dem *θερμόν* als Qualität und dem *θερμαντικόν* als Kraft machen wollte (Simplicius, *In categ.* 258, 15 sqq. ed. Kalbfleisch). Dass auch von Zeitgenossen Lockes, wie von dem reformierten französischen Theologen Derodon, von dem Skeptiker Glanville, dem Cartesianer De la Forge, diese Gegenüberstellung der Kraft in der Wärmequelle und der Qualität im empfindenden Subjekte nachdrücklich hervorgehoben wird, weist Hamilton a. a. O. 832 ff. nach.

räumlichen Bestimmungen des Realen und der an ihm wirklichen Veränderung, der räumlichen Bewegung. Hier liegt denn auch das massgebende Motiv für Lockes Behandlung der primären und sekundären Qualitäten.

III.

Gewiss hat es Locke sogleich zu Beginn des ersten (freilich nicht zuerst entstandenen) Buches des Essay zurückgewiesen, wie in metaphysische, so auch in physiologische Untersuchungen einzutreten (I 1, 2). Auch anderswo (IV 3, 16) lehnt er es ab, über naturwissenschaftliche Hypothesen eine Entscheidung zu geben. Nichtsdestoweniger steht er, der fleissige Leser von Hobbes und Gassend[1], der Freund von Boyle, Newton, Sydenham und anderen gleichzeitigen Naturforschern, mitten in den positiv wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit. „Nicht aus dem Gegensatz gegen die rationalistischen Ueberzeugungen seiner Zeit, sondern aus dem breiten Boden der empiristischen Lehren, die er bei Vorgängern wie Lord Bacon und besonders Hobbes fand, die ihm in den Untersuchungsmethoden der Mediziner und Naturforscher seiner Epoche, speziell seines Volkes entgegentraten, die ihm endlich aus der eigenen Beschäftigung mit den politischen, sozialen und religiösen Fragen seiner Kulturperiode erwuchsen, hat sich die Lehre Lockes entwickelt," bemerkt Benno Erdmann mit Recht[2].

Auch um den Unterschied zwischen objektiven Eigenschaften der Körper und unseren Sinnesvorstellungen begreiflich zu machen, hält Locke — trotz aller jener Verwahrungen — ein Eingehen auf naturwissenschaftliche Lehren für nötig, da ohne dies die Sache nicht verständlich besprochen werden könne (II 8, 22). Es hat darum eine unverkennbare Spitze gegen ihn, wenn Hume[3] zwischen Eindrücken und Vorstellungen als Bewusstseinsvorgängen einerseits und zwischen den physikalisch-physiologischen Sinnesvorgängen (sensations) andererseits scharf unterschieden sehen will und die Analyse der letzteren ausdrücklich der Anatomie und den Naturwissenschaften überweist.

Hinsichtlich der Qualitäten kamen damals drei naturphilosophische Theorien inbetracht, die auf drei verschiedene Auffassungen der

[1]) Fox Bourne, *The Life of John Locke* (London 1876) II 89. 91.
[2]) Archiv für Gesch. d. Philos. II (1889) 111.
[3]) Hume, *Treatise on Human Nature* I 2, 315 ed. Green und Grose.

Grundbestandteile der Körper zurückgehen. Robert Boyle [1]) bezeichnet sie als die scholastische, als die chemische und als die Korpuskular-Theorie der Qualitäten. Die erstere legt die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde mit den Qualitäten der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit zugrunde. Die „Chemiker" stellten Salz, Schwefel und Quecksilber als Elemente auf. Die Korpuskulartheorie der Qualitäten endlich, die Boyle selbst vertritt, führt die Qualitäten auf die oft erwähnten „mechanischen" Attribute zurück, als deren wichtigste Boyle Masse, Grösse und Bewegung bezeichnet [2]). Ganze Abhandlungen hat er der mechanischen Ableitung von Hitze und Kälte, Geschmäcken, Gerüchen gewidmet [3]).

Für Locke, der ganz in dem Ideengang und der empirischen Richtung Boyles steht, war es natürlich, dass er weder der scholastischen Elemententheorie, die seit Galilei, Gassend, Descartes und Hobbes von der neuen Naturwissenschaft abgetan war, noch der phantastischen Theorie der Chemiker, sondern der auf der Korpuskularhypothese sich aufbauenden Lehre zustimmte. Die Korpuskular-Hypothese ist ihm diejenige, welche in einer verständlichen Erklärung der Qualitäten, d. h. der aktiven und passiven Kräfte des Körpers, am weitesten kommt, und die schwerlich durch eine bessere ersetzt werden kann (IV 3, 16). Mit dieser, von Galilei, Descartes, Hobbes, Boyle und vielen anderen Zeitgenossen vertretenen Theorie nimmt er „unsichtbare kleinste Teilchen" an [4]) und spricht auch gelegentlich, wie Gassend, von Atomen [5]).

Die Korpuskulartheorie aber verband sich mit der weiteren Voraussetzung, dass alle objektive Veränderung auf Bewegung und

[1]) Man vergleiche seine Abhandlung: *Of the Imperfection of the Chemists Doctrine of Qualities,* die den *Experiments, Notes etc., about the Mechanical Origin or Production of divers Qualities* beigegeben ist (Works III 595 ff.). Die „scolastic doctrine of qualities" wird dort 601 b erwähnt; die „doctrine of the chemists" und die „corpuscularian" sogleich zu Beginn 595 a und öfter. Von „the Corpuscularian doctrine of (touching) qualities" spricht er auch *Mechanical Origin etc.*, Works III 568 a und in der *History of Particular Qualities,* Works III, 74 a.

[2]) „The chief of them: bulk, size and motion." Works III 601 a.

[3]) Works III 570 ff. 586 ff. 591 ff.

[4]) Minute and insensible parts IV 3, 11; insensible particles II 8, 13; insensible corpuscles IV 3, 24; der Perception sich entziehende minute bodies II 21, 73 (Fraser 75) usw.

[5]) „An atom, i. e. a continued body under one immutable superficies, existing in a determined time and place" II 27, 3 (Fraser 4).

Lagenveränderung zurückgehe. So sind Masse und Gestalt, Textur der Teilchen und Bewegung das Objektive in der Körperwelt, woraus die mannigfaltigen, zugleich subjektiv bedingten Erscheinungen sich erklären lassen. Erwachsen auf dem Boden jenes halben rationalistischen Umdenkens der Phänomene, das wir früher charakterisiert haben, war diese Naturkonstruktion in der voranschreitenden Wissenschaft (im Sinne der französischen „science") zu einer selbstverständlichen Grundanschauung geworden. Auch Locke steht durchaus in dieser bei Boyle überall wiederkehrenden mechanischen Auffassung des Naturgeschehens.

„Zerstampfe eine Mandel, und die reine weisse Farbe wird sich in eine schmutzige, der süsse Geschmack in einen öligen verwandeln. Welche andere Veränderung kann das Stossen der Mörserkeule in einem Körper hervorrufen, als eine Veränderung seines Gewebes?" (II 8, 20).

Aus dieser Abhängigkeit der Qualitätenlehre von der Korpuskulartheorie erklärt es sich nun ganz natürlich, dass die primären Qualitäten: Grösse, Gestalt, Bewegung, fast nur in Beziehung auf jene kleinsten Teilchen zur Sprache kommen. Nur gelegentlich werden sie auch den zusammengesetzten Körpern beigelegt. So wenn Locke meint, dass die Gestalt niemals, mit der einen Hand gefühlt, die Vorstellung eines Vierecks, mit der anderen die eines Kreises hervorrufe (II 8, 21), oder wenn die Vorstellungsinhalte von Gestalt und Bewegung, die ein rundes oder viereckiges Stück Manna von wahrnehmbarer Grösse, das von einem Platz zum andern bewegt wird, ganz ebenso in dem Manna selbst enthalten sein sollen (II 8, 18). Doch das ist Ausnahme.

Jene Korpuskeln sind die aktiven Teile der Materie und die grossen Werkzeuge der Natur, von denen nicht allein alle sekundären Qualitäten, sondern auch die meisten [1]) der natürlichen Wirkungen (die tertiären Qualitäten!) abhängen (IV 3, 25). Diese Aktivität aber entfaltet sich in der Bewegung. Nur durch Stoss können Körper auf einander wirken (II 8, 11; vgl. IV 3, 6), und dieser Stoss ist nur vorstellbar, wenn die Körper einander unmittelbar berühren [2]).

[1]) Wegen dieser Einschränkung vgl. die S. 311 ff. behandelte Stelle IV 3, 11.

[2]) Vgl. II 8, 11, wo es in den ersten drei Auflagen hiess: „The next thing to be considered is, how bodies operate one upon another; and that is manifestly by impulse, and nothing else. It being impossible to conceive that body should operate on what it does not touch (which is all one as to imagine it can operate where it is not), or when it does touch, operate any other way than by motion." Wenn Locke später den auf die unmittelbare Berührung

Auf diese Weise erklärt Locke nun auch das Zustandekommen der Empfindung, soweit bei dieser der physikalische und physiologische Prozess inbetracht kommt. Die zerstreuten Notizen des *Essay* werden durch eine zusammenhangende Darstellung in der 1695 verfassten, aber erst nach dem Tode des Verfassers erschienenen *Examination of P. Malebranches Opinion of seeing all Things in God* (Works, 7th ed. VIII, 211 ff.) erläutert. Von den kleinsten Teilchen der wahrgenommenen Körper lässt Locke eine Bewegung ausgehen, die unsere Nerven oder Lebensgeister (animal spirits, der damaligen Physiologie entsprechend) trifft und sich bis zum Gehirn, dem Sitze der Empfindung, fortpflanzt, um dort die Vorstellungen hervorzurufen (II 8, 12). Dieser Erregungsvorgang wird beim Tastsinn und beim Geschmack dadurch bewirkt, dass der wahrgenommene Körper selbst unser Organ unmittelbar berührt. Anders bei den Fernsinnen. Die schon von Hobbes [1]) verworfene, von Malebranche verspottete scholastische Lehre von den species sensibiles lehnt auch Locke ab, doch nur in dem Sinne, als gebe es „materielle Spezies", welche in kontinuierlichem Flusse die Bilder der Dinge von den wahrgenommenen Körpern zu uns herübertrügen und so die Wahrnehmung herbeiführten (Works VIII, 215) - eine seinen Gegensatz nicht sonderlich deutlich ausdrückende Erklärung. Wie nämlich beim Schall eine durch das Medium mitgeteilte Erschütterung, beim Geruch Ausflüsse der duftenden Körper, so sollen auch bei der Gesichtswahrnehmung von Körpern, die eine wahrnehmbare Grösse haben und deren Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung wir sehen, unwahrnehmbare kleinste Körperchen zu unseren Augen kommen und von dort eine gewisse Bewegung zu unserm Gehirn übertragen, welche die Vorstellung von den Körpern in uns hervorruft (Works VIII, 215 f.; *Essay* II 8, 12). Diese Körperchen sind „materielle Lichtstrahlen" [2]).

Jene Bewegungen der kleinsten Körperchen werden zunächst die Vorstellungen in uns erregen, die der realen Beschaffenheit der wahrgenommenen Körper, soweit diese sich überhaupt den Sinnen mitteilt, entsprechen. Die kleinsten Körperchen einzeln für sich sieht

bezüglichen Zusatz mit Rücksicht auf Newton und dessen Gravitationslehre fallen liess (s. Fraser zu der Stelle), so hat sich seine eigene Meinung doch wohl kaum geändert. Vgl. auch II 8, 18.

[1]) Hobbes, *Leviathan* ch. 1 (Works, ed. Molesworth, English III, 3).

[2]) Works III 217. Locke huldigt also der Newtonschen Emissionstheorie des Lichtes.

man zwar nicht; aber das aus ihnen zusammengesetzte Ganze hat doch eine Grösse, Gestalt, Bewegung, welche das Resultat der verbundenen kleinsten Körperchen darstellt und darum durch die Aktivität dieser kleinsten Körperchen dem Subjekte vermittelt wird.

Nun drängt sich hier freilich eine erkenntnistheoretische und psychologische Schwierigkeit auf. Jene physische und physiologische Bewegung mit ihren räumlichen Bestimmungen ist noch nicht der Bewusstseinsinhalt, noch nicht die Vorstellung von Grösse, Bewegung usw. Wie man sich nun auch zu der darin enthaltenen Frage stellen mag — worauf einzugehen in dieser historischen Erörterung nicht am Platze ist —: jedenfalls ist es für eine gründliche Forschung nötig, dass sie als Problem empfunden wird. Wie rasch aber Locke sich über dieselbe hinwegsetzt, sahen wir früher bereits.

Deutlich zeigt sich dieser Mangel auch in einem anderen Zusammenhange, in der bekannten Erörterung des IV. Buches über die Frage, ob das Denken notwendig eine immaterielle Substanz als Subjekt voraussetze.

Soweit unser Begreifen und Vorstellen reicht, heisst es dort, kann ein Körper nur immer wieder einen anderen Körper stossen und erregen, und Bewegung kann nur wieder Bewegung hervorbringen. Wenn wir daher zugeben, dass die Bewegung nicht nur wieder Bewegung, sondern auch Lust und Unlust oder die Vorstellung von Farbe und Ton hervorbringe, so geht hier das Wie? über unsere Einsicht hinaus, und wir können uns dafür nur auf das Belieben des Schöpfers berufen. Wenn wir also hier für die unbegreifliche Verbindung auf die Macht des Schöpfers Bezug nehmen, so sei nicht abzusehen, weshalb nicht Gott der Materie auch die Kraft zu denken sollte mitteilen können (IV 3, 6). Freilich denke die Materie nicht aus sich, da dann alle Materie denken würde — weshalb auch Gott, die erste Ursache der denkenden Wesen, selbst immateriell sein müsse (IV 10, 14 ff., Works III 468 ff.) —; aber Materie und Denken schliesse sich nicht aus. Auch in dieser ganzen Deduktion, die uns zugleich zeigt, bis zu welchem Grade die mechanische Naturansicht das ganze Denken Lockes bestimmt hat, erscheinen Körper, Stoss und Bewegung als etwas unmittelbar Gegebenes. Nur hinsichtlich der sekundären Qualitäten ist es Locke etwas Rätselhaftes, für das er das Belieben (good pleasure) des Schöpfers anruft, wie ein Bewusstseinsvorgang und eine materielle Bewegung zusammengehen. Dass aber die Vorstellung eines Ausgedehnten, eines so oder so Ge-

stalteten, eines Bewegten nicht selbst ausgedehnt, so oder so gestaltet, bewegt ist, dass also im Grunde auch hier das gleiche erkenntnistheoretische Problem, wie bei den auch an dieser Stelle bei der Berufung auf Gottes Macht allein genannten sekundären Qualitäten sich erhebt, das liegt ihm noch gänzlich fern. Die Voraussetzungen der mechanischen Naturerklärung sind ihm noch selbstverständlich.

Auf dem Boden dieser mechanischen Ansicht von der Natur ergab sich dann, wie schon oben gezeigt wurde, die Zurückführung der spezifischen Sinnesinhalte auf die besonderen Kombinationen in der Zusammensetzung der kleinsten Teilchen von selbst. Locke hat hier nichts Eigentümliches, abgesehen davon, dass er [1]) den Ausdruck „Qualitäten" nicht für die Sinnesinhalte als solche, sondern für die objektive Beschaffenheit der Körper verwendet. Denn auch Boyle hatte schon ausdrücklich hervorgehoben, dass trotz aller Subjektivität der Sinnesqualitäten unabhängig von aller Wahrnehmung jenes in der Disposition der den Körper konstituierenden Teilchen bestehende objektive Korrelat dieser Sinnesqualitäten vorhanden bleibt, wenn auch niemand Farben usw. sehe, sowie die Nadel spitz bleibt, wenn sie auch in niemandem durch ihr Stechen das Gefühl des Schmerzes verursacht [2]).

So lässt denn Locke in der üblichen Weise die weisse und rote Farbe des Porphyrs durch die Textur der Teile (II 8, 19), die Farbe und den Geruch des Veilchens durch den Stoss der kleinsten Teile und die Art ihrer Bewegung (II 8, 13) entstehen, ganz wie die Leibschmerzen, welche das Manna verursacht, von der mechanischen Einwirkung der Grösse, Bewegung und Gestalt seiner kleinsten Teilchen auf den Magen und Darm herrühren (II 8, 18). Ja, er versucht es sogar, allen seinen sonstigen Vorbehalten zum Trotz, vom Boden der Korpuskulartheorie aus zu erklären, wie dasselbe Wasser der

[1]) Mit der S. 294 Anm. 2 erwähnten nicht bedeutenden Ausnahme.

[2]) Boyle, *Origin.* etc. 467a: „I do not deny, but that bodies may be said, in a very favorable sense, to have those qualities we call sensible, though there were no animals in the world: for a body in that case may differ from those bodies, which now are quite devoid of quality, in its having such a disposition of its constituent corpuscles, that in case it were duly applied to the sensory of an animal, it would produce such a sensible quality, which a body of another texture would not (also „Vorstellungsmöglichkeiten"!): as though if there were no animals, there would be no such thing as pain, yet a pin may, upon the account of its figure, be fitted to cause pain, in case it were moved against a man's finger." — Dazu vgl. Locke, *Essay* II 31, 2.

einen Hand kalt und der anderen warm erscheinen könne. Denn da auch unsere Organe, wie unser ganzer Leib, aus bewegten oder ruhenden Korpuskeln bestehen, so kann die Geschwindigkeit der Eigenbewegung der Teilchen in beiden Händen eine verschiedene sein, und daher die gleiche Bewegung der Wasserteilchen in der einen Hand eine Beschleunigung, in der anderen eine Verlangsamung herbeiführen (II 8, 21).

In welchem Masse Locke bei seiner Qualitätenlehre die Anregungen von der Naturforschung, insbesondere von den Theorien Boyles erhielt, möge noch eine nach dem bisherigen überraschend wirkende Stelle zeigen, deren Besprechung ich bis zum Schluss verspart habe. Man hat dieselbe meistens nicht beachtet, oder, wo dies geschehen, sie unzutreffend erklärt. „Die Vorstellungen, aus denen unsere zusammengesetzten Vorstellungen von Substanzen gebildet sind," heisst es bei Besprechung der Grenzen unseres Wissens (IV 3, 11), „und um die es sich bei unserem Wissen von Substanzen hauptsächlich handelt, sind die Vorstellungen von ihren sekundären Qualitäten, welche alle von den primären Qualitäten ihrer kleinsten nichtwahrnehmbaren Teilchen abhangen oder, wenn nicht davon, von etwas, das unserer Erfassung noch ferner steht."

Fraser in seinem ausgezeichneten Kommentar[1]) geht bei der Erklärung dieser Stelle davon aus, dass Locke (wie Gassend, Descartes und Boyle) die Korpuskularphysik mit einer theistischen Erklärung des Universums verbindet und deutet jene entferntere Ursache der sekundären Qualitäten auf den göttlichen Willen. Aber abgesehen davon, dass Locke, der sonst so pedantisch deutliche Stilist, in diesem Falle sich höchst geschraubt ausdrücken würde, so ist jene Erklärung auch historisch unmöglich. Denn da er — was Fraser nicht beachtet hat — jene Ableitung der sekundären Qualitäten aus einer entfernteren Ursache ausdrücklich für den gegebenen Fall statt der Ableitung aus den ersten Qualitäten eintreten lässt (or, if not upon them, upon something yet more remote from our comprehension), so würde ihm damit ja ein partieller Occasionalismus zugeschrieben, der dem Geiste seines Systems völlig widerstreitet.

Die richtige Erklärung gibt Robert Boyle an die Hand. In seiner Abhandlung aus dem Jahre 1669: *„On the Systematical or*

[1]) *An Essay concerning Human Understanding* by John Locke, collated and annotated, with Prolegomena, biographical, critical, and historical, by Alexander Campbell Fraser (Oxford 1884) II, 200, 5; 205, 5.

Cosmical Qualities" (Works III, 82 ff.) führt er den Gedanken durch, dass zur Erklärung der Qualitäten der Körper ausser den primären Eigenschaften der Materie (the primitive modes and catholick affections of matter itself): Grösse, Figur und Bewegung, noch verschiedene nicht wahrnehmbare Agenzien (divers unheeded agents) inbetracht kämen, durch welche in dem Systeme der Welt die gegenseitigen Beziehungen der Körper hergestellt würden, vermöge derer diese fähig seien, auf einander einzuwirken [1]). Von diesen verborgenen allgemeinen Agenzien hingen noch mehr, als von der besonderen Textur oder Disposition der einzelnen Körper, die Kräfte der Naturkörper ab [2]). Als solche Agenzien nimmt Boyle gewisse in der Welt verbreitete feinste Substanzen an, welche in die einzelnen Körper eindringen oder sie sonstwie affizieren und nach Massgabe von deren besonderer Textur ihre Wirksamkeit den Körpern mitgeben [3]). Zur Erläuterung erinnert er an den Aether der Alten und an das primum elementum oder die materia caelestis der Cartesianer [4]).

Diese Ansichten Boyles werden von Locke geteilt. „Wir sind so weit davon entfernt, in die Geheimnisse der Natur einzudringen," sagt er IV 6, 11, „dass wir uns kaum dem ersten Eingange dazu nähern. Wir sind nämlich gewöhnt, die Substanzen, welche wir antreffen, eine jede als ein abgeschlossenes Ding für sich selbst zu betrachten, das alle seine Qualitäten für sich selbst und unabhängig von anderen Dingen hat, und übersehen dabei zumeist die Wirksam-

---

[1]) Boyle, Works III 82 a.

[2]) A. a. O. 82 b: „That which I chiefly in this discourse consider, is the impressions, that a body may receive, or the power it may acquire, from those vulgarly unknown, or at least unheeded agents, by which it is thus affected, not only upon the account of its own peculiar texture or disposition, but by virtue of the general fabrick of the world."

[3]) Vgl. die drei 83 a aufgestellten Sätze, für welche dann die experimentelle Bestätigung beigefügt wird: „1. That there are many bodies, that in divers cases act not, unless they be acted on; and some of them act, either solely or chiefly, as they are acted on by the catholick and unheeded agents, we have been speaking of. 2. That there are certain subtle bodies in the world, that are ready to insinuate themselves into the pores of any body disposed to admit their action, or by some other way affect it, especially if they have the concurrence of other unobserved causes and the established laws of the universe. 3. That a body by a mechanical change of texture may acquire or loose a fitness to be wrought upon by such unheeded agents, and also to diversify their operations on it upon the score of its varying texture."

[4]) A. a. O. 84 a.

keit jener unsichtbaren Fluida, von denen sie umschlossen werden [1]) und von deren Bewegungen und Wirkungen der grösste Teil der Qualitäten abhängt, die wir an ihnen bemerken und die wir zu inneren Unterscheidungsmerkmalen für ihre begriffliche Erfassung und sprachliche Benennung machen."

Noch mancherlei andere Gründe — auch sie finden zum Teil bei Boyle ihre Parallelen — führt Locke an, um zu zeigen, dass die „Qualitäten, welche unsere zusammengesetzten Vorstellungen ausmachen, zumeist von äusseren, entfernten und unwahrnehmbaren Ursachen abhangen" [2]).

So erklärt sich aus Boyles naturwissenschaftlichen Anschauungen auf das einfachste die so auffallende und merkwürdige Erweiterung, welche Locke an der oben angeführten Stelle (IV 3, 11) seinen früheren Darlegungen über die Natur und Entstehung der sekundären Qualitäten gibt. Aufs neue wird uns bestätigt, dass seine Qualitätenlehre nicht bloss aus rein erkenntnistheoretischen Erwägungen hervorgeht, sondern ebenso sehr aus der ursprünglichen Grundlage in Lockes geistiger Entwickelung, der naturwissenschaftlichen Denkweise, deren theoretische und experimentelle Durchführung wir bei Lockes Freunden, dem jüngeren: Newton, und dem älteren: Boyle, in hervorragender Weise vertreten finden.

---

[1]) „The operation of those invisible fluids they are encompassed with."

[2]) So das Marginale zu dem Paragraphen.

Lässt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden, und in welchem Sinne?

Ein Beitrag zur Naturphilosophie.

Von Felix Budde in Ehrenbreitstein.

Problemstellung.

Die Aufgabe, die wir uns in der folgenden Abhandlung zu lösen vornehmen, ist der Nachweis, dass alle Naturwesen ohne Ausnahme aus wenigstens zwei substanziellen Prinzipien zusammengesetzt sind.

Damit soll aber keineswegs die wahre, innere Einheit der Naturdinge geleugnet werden. Wie der Mensch aus Leib und Seele besteht, und diese beide doch den einen Menschen bilden, so besteht analog auch jedes Naturwesen aus wenigstens zwei Teilsubstanzen, ohne dadurch seine innere Einheit einzubüssen.

Ferner soll es sich für uns nur um den Nachweis der Existenz der Teilwesen handeln, nicht darum, aus denselben die Naturerscheinungen, Kräfte usw. herzuleiten. Wir gehen von bestimmten Tatsachen und Vorgängen aus und schliessen von diesen mit Hilfe des Kausalgesetzes auf zu Grunde liegende Substanzen

I. Die Masse und ihre Eigenschaften.

Wenn wir die Gesamtheit der Naturwesen betrachten, so fällt uns einerseits eine gewisse Gleichheit bei allen auf, andererseits eine mehr oder weniger grosse Verschiedenheit. Den letzten Grund der Gleichheit bezeichnet man landläufig als Masse. Den letzten Grund der Verschiedenheit als das Wesen oder die Natur des Dinges.

Die Masse (im Sinne der modernen Physik) ist näher charakterisiert durch folgende Eigentümlichkeiten: 1. Was auch für Veränderungen mit den Körpern vor sich gehen mögen, die Masse bleibt, ihrer Quantität nach, stets ungeändert. 2. Dieses Unveränderliche ist ferner träge, ausgedehnt und gravitierend (schwer).

1. Die Trägheit. Unter Trägheit verstehen wir das Streben[1]) aller Naturdinge, denjenigen Bewegungs-(Ruhe)Zustand, in welchem sie sich befinden, unverändert beizubehalten. Aus der Trägheit folgt eigentlich gar nichts Positives: denn „ein Körper ist träg" heisst: er ist vollkommen unbestimmt hinsichtlich seines Bewegungs-(Ruhe) Zustandes. Da nun jede Bewegung (Ruhe) in der Veränderung irgend einer Lage (in irgend einer Lage) besteht, so ist der Körper in seiner Lage vermöge der Trägheit vollkommen unbestimmt. In diesem negativen Resultat liegt nun ein positives Moment. Weil das Träge sich, mit Bezug auf den Ort, indifferent verhält, in welcher Lage es sich auch befinden mag, so ist insofern jeder beliebige Ort für einen trägen Körper gleichwertig.

An diesem Resultate ändert sich nichts, wenn auch, was neuere Forschungen auf dem Gebiete der Elektrizitätslehre wenigstens nahe gelegt haben, die Trägheit nur in der Selbstinduktion der Elektronen besteht, ihr also keine Masse im landläufigen Sinne zu Grunde liegt. Denn die Tatsache der Trägheit d. h. die Gleichwertigkeit der Lage in dem Sinne, wie eben dargelegt, wird dadurch nicht aufgehoben — nur dass in diesem Falle die zu Grunde liegende Substanz das Elektron oder etwas im Elektron Gelegenes ist. Denn dass eine Substanz vorhanden sein muss, ergibt sich daraus, dass andernfalls die Elektronen, obwohl ihnen kein eigenes Sein zukommt, gleichwohl für sich existieren könnten, was ein innerer Widerspruch wäre.

Ueberhaupt sind diese Annahmen noch sehr hypothetisch, was auch von den Physikern unbedenklich zugegeben wird[2]).

2. Die Ausdehnung. Die Trägheit erkennt der Physiker durch den Widerstand, den ein Körper einer Aenderung seines Bewegungszustandes entgegenstellt, und dieser Widerstand seinerseits ist nur denkbar, wenn beide Körper undurchdringlich mit Bezug auf einander sind. Es steht folglich die Trägheit mit der Undurchdringlichkeit im innigsten Zusammenhange — ein Zusammenhang, der seine Ursache in der zu Grunde liegenden Substanz haben muss. Die Masse ist demnach ihrer Natur nach als undurchdringlich anzusehen, und weil das, so ist ersichtlich, dass die Masse ausgedehnt sein muss. Denn alles Undurchdringliche ist ausgedehnt, wie sich

[1]) Natürlich nur bildlich.

[2]) Dressel, Stimmen von Maria Laach LXX 177.

aus folgender Ueberlegung ergibt[1]): Was undurchdringlich ist, kann nicht da sein, wo ein anderes Undurchdringliches ist. Bei zwei sich berührenden unausgedehnten Dingen fallen die Grenzen zusammen, d. h. das eine ist da, wo das andere ist. Sie sind also durchdringlich. Folglich muss alles Undurchdringliche ausgedehnt sein. Folglich ist die Masse der Körper ausgedehnt.

Unter Ausdehnung kann man zweierlei verstehen: Wenn es heisst „die Wärme dehnt die Körper aus", so soll damit gesagt sein, dass die Entfernung der Teile des Körpers zu einander auf ein gegebenes Mass bezogen grösser wird. Hier bedeutet also Ausdehnung Vergrösserung des Volumens. Zweitens versteht man unter Ausdehnung die Eigentümlichkeit der materiellen Dinge, vermöge welcher sie *partes extra partes* besitzen und infolgedessen dreidimensional sind. Diese Art der Ausdehnung, die man zum Unterschied von der ersteren als die absolute bezeichnen kann, kommt hier allein in Betracht. Mag man sich über eine vollgültige Definition der Ausdehnung streiten, wie man will, man wird nicht ableugnen können, dass es jedem ausgedehnten Dinge wesentlich ist, *partes extra partes* (Seiendes ausser Seiendem) zu besitzen. Diese Angabe genügt für unsere Zwecke.

a. Es gibt eine Ausdehnung[2]), die zum Wesen der Körper, genauer gesprochen der Masse, gehört. Denn die Erfahrung besagt, dass die *partes*, in deren gegenseitigem Auseinandersein die Ausdehnung besteht, als nicht identische ein eigenes Sein besitzen; insofern sind sie also substanziell von einander verschieden. Es kann folglich der letzte Grund dieser Verschiedenheit nur ein substanzieller sein. Wofern daher die Ausdehnung darin besteht, dass *partes extra partes* existieren, gehört sie zur Substanz, zum Wesen der Naturdinge.

Um von vornherein keinen Zweifel über meinen Standpunkt und über den Sinn des angeführten Satzes zu belassen, schicke ich folgende Bemerkungen voraus:

Hinsichtlich des Verhältnisses der Ausdehnung zur Substanz lehrt die katholische Kirche im Anschluss an das Geheimnis der Eucharistie folgendes:

[1]) Hier soll nicht untersucht werden, ob die Ausdehnung der metaphysische Grund der Undurchdringlichkeit oder umgekehrt ist, sondern nur, dass die Tatsache der Undurchdringlichkeit auf die Tatsache der Ausdehnung schliessen lässt.

[2]) Selbstverständlich ist hier unter Ausdehnung nicht das Abstraktum, sondern das konkrete Etwas verstanden, welches ausgedehnt ist.

1. Die ganze Substanz des Brotes und Weines wird verwandelt in den Leib und das Blut Jesu Christi derart, dass *per concomitantiam* auch noch Christi Seele und Christi Gottheit zugegen ist.
2. Nach der Verwandlung sind die wahren, wirklichen physischen Akzidenzien des Brotes und Weines noch vorhanden: unter ihnen auch Quantität und Ausdehnung.
3. Diese realen Akzidenzien mit Einschluss der Ausdehnung sind „geblieben" („*manentibus speciebus*"), waren also schon vor der Verwandlung da.

In der Eucharistie gibt es also eine akzidentelle Ausdehnung und Quantität vor und nach der Konsekration. In der Konsequenz dieser Lehre liegt aber nicht, und hier ist das *punctum saliens*, dass es nur eine akzidentelle Ausdehnung gibt:

Sehen wir die Frage vom historischen Standpunkte an, so hat sich speziell mit dem Akzidenz „Ausdehnung" in der Eucharistie nur der Cartesianismus auseinanderzusetzen versucht. Und daher gehen alle Entscheidungen der Kirche gegen diesen. Der cartesianische Standpunkt deckt sich aber keineswegs mit dem meinigen. Cartesius lehrt

1. dass die ganze Substanz der Körper die Ausdehnung sei,
2. dass alle Ausdehnung Substanz sein müsse, es also keine akzidentelle Ausdehnung geben könne.

Wenn dem gegenüber die Kirche unbedingt daran festgehalten hat, dass es eine akzidentelle Ausdehnung geben müsse, so hat sie damit die Frage, ob es ausser der akzidentellen Quantität noch eine substanzielle geben könne, weder aufgeworfen noch entschieden.

Eine zweite Frage muss noch mit in Betracht gezogen werden: Ich behaupte in meiner Arbeit einen inneren Zusammenhang zwischen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Da liegt der Einwand nahe: Wenn nun die Ausdehnung zum Wesen der Körper gehört, dann auch die Undurchdringlichkeit. Letzteres aber scheint sowohl dem Dogma vom allerheiligsten Sakramente zu widerstreiten, als auch dem von der Natur der verklärten Leiber, welche analog dem auferstandenen Christus durch keinen körperlichen Widerstand hemmbar sind.

Darauf ist zu erwidern: Ganz abgesehen davon, dass der Begriff der Undurchdringlichkeit ein rein relativer ist, also nicht wie der der Ausdehnung absolut und relativ zugleich sein kann, liegt diese Konsequenz auch gar nicht in meiner Behauptung. Denn ich schliesse aus der Tatsache der Undurchdringlichkeit, dass alles Undurchdringliche ausgedehnt sein muss, nicht aber das Umgekehrte.

Zusammenfassend lässt sich demnach sagen: Vorausgesetzt, dass es eine substanzielle und akzidentelle Quantität gibt, und dass Ausdehnung und Undurchdringlichkeit wesentlich verschieden von einander sind, so ist meine Behauptung in keiner Weise mit der Offenbarung in Widerspruch.

So oft ich demnach im folgenden von der zum Wesen der Körper gehörenden Ausdehnung spreche, tue ich es in dem eben dargelegten, das Dogma der Eucharistie und der Verklärung der Leiber voll und ganz wahrenden Sinne.

Wenn nun auch die Ausdehnung zum Wesen der Körper gehört, so ist damit nicht gesagt, dass sie in derselben Hinsicht allen Wesen zukommt. Denn nur insofern *partes extra partes* den Naturdingen zukommen, sind sie ausgedehnt. Wie weit dies der Fall ist, lässt sich durch die Erfahrung konstatieren. Wenn ein Naturding teilbar ist, und jeder Teil die Natur des Ganzen bewahrt, dann ist klar, dass insofern das Ding ausgedehnt war, d. h. *partes extra partes* besass. Fehlt aber dem einen Teil etwas, was dem Ganzen zukam, so besitzt dieser Teil *extra partes reliquas* jenes Etwas nicht. Also kann mit Bezug hierauf dem Ganzen keine Ausdehnung zugesprochen werden. Wenn man z. B. einen Menschen halbiert, so ist nicht jede Hälfte Mensch. Also ist der Mensch nur teilbar, insofern er Körper ist, nicht insofern er Mensch ist. Folglich ist er auch nur ausgedehnt (quantitativ), insofern er Körper ist, nicht insofern er Mensch ist.

Teilt man andererseits einen Goldklumpen, so ist jeder Teil Gold. Also ist der Goldklumpen, nicht nur insofern er Körper ist, sondern auch insofern er Gold ist, teilbar, folglich auch ausgedehnt.

Es kommt also die Ausdehnung den Naturdingen in verschiedener Hinsicht zu.

b. Die Masse muss als ausgedehnte quantitativ sein. Wie muss nun die Masse beschaffen sein, damit die Ausdehnung überhaupt möglich ist?

Die modernen Naturforscher nehmen fast sämtlich an, dass die sinnlich wahrnehmbaren Körper aus Atomen bestehen, kleinsten, mechanisch nicht weiter teilbaren Bestandteilen, die entweder ausgedehnt oder unausgedehnt gedacht werden. In allerneuester Zeit vermuten viele, dass diese Atome noch zusammengesetzt sind aus den sogenannten Elektronen, Elementarquanten der Elektrizität[1]), die aber als ausgedehnt aufgefasst werden müssen[2]).

Aber die Annahme von ausgedehnten Atomen usw. setzt den Begriff der Ausdehnung bereits voraus. Sie können nicht die letzten

[1]) S. Dressel, Lehrbuch der Physik (1905) 774 f.

[2]) Derselbe, „Die Existenz und Bedeutung der Jonen und Elektronen" in den Stimmen von Maria Laach LXX 166.

Bestandteile der Ausdehnung sein, weil sie selbst noch teilbar sind, also selbst noch Bestandteile voraussetzen.

Unausgedehnte Atome erklären die Ausdehnung überhaupt nicht, sei es, dass man sie als kontinuierlich miteinander verbunden oder als diskret im Raume vorhanden vorstellt. Nimmt man sie als kontinuierlich an, so müssten etwa A bis Z unausgedehnte Atome eine Ausdehnung bilden können, wenn man sie aneinanderlegt. Aber bei dem Atom A fallen, da es keine Ausdehnung besitzt, die Grenzen zusammen. Dasselbe gilt vom Atom B. Folglich fällt auch die Grenze von B nach C hin mit der äussersten Grenze von A zusammen. A, B bilden also keine Ausdehnung, C und D ebensowenig. Folglich auch nicht A—D usw. Also kann eine aus unteilbaren Bestandteilen bestehende kontinuierliche Aneinanderlagerung die Ausdehnung nicht erklären.

Auch die Annahme von diskreten unausgedehnten Atomen führt uns nicht weiter. Wir hätten dann freilich eine Ausdehnung, aber die Ausdehnung des Mediums, während es sich um die Ausdehnung des Körpers handelt. Der Körper an sich wäre dann nach dem oben gesagten durchdringlich, während uns doch die Erfahrung gerade das Gegenteil zeigt (auch würde damit das Problem der Ausdehnung nur auf das Medium verschoben, also nicht gelöst).

Andere nehmen an, dass die Ausdehnung ganz auf Kräften beruht; sei es nun, dass sie dieselben in den kontinuierlich wirkenden Kräften der Attraktion und Repulsion beruhen lassen, oder die Kräfte ebenfalls atomistisch auffassen. Es ergeben sich hier zunächst dieselben Schwierigkeiten, wie oben. Sind die Kräfte ausgedehnt, so sind sie nicht die letzten Bestandteile. Sind sie nicht ausgedehnt, so erklären sie die Ausdehnung nicht. Dazu kommt, dass man unter Kräften im gewöhnlichen Sinne des Wortes Eigenschaften versteht, also etwas, das einer Substanz zukommt. Wo ist dann die zugehörige Substanz? Dieselbe Schwierigkeit erhebt sich, wenn man unausgedehnte Massen (Substanzen) mit ausgedehnten Kräften annimmt. Wie oben dargelegt, ist erfahrungsgemäss die Ausdehnung an die Masse geknüpft.

Wenn es also kein einfaches letztes Prinzip gibt, woraus man die Ausdehnung herleitet, so muss dieselbe auf einem in sich zusammengesetzten, substanziellen Grunde letzthin beruhen. Es muss die Masse ihrer Natur nach quantitativ sein; sie kann nie anders als vielfach existieren. Wir wollen die Masse demnach als ein

Prinzip der (unbegrenzten) Vielheit oder Mannigfaltigkeit bezeichnen.

Die Notwendigkeit, die Masse als vielfach zu denken, ergibt sich zunächst direkt aus der Unmöglichkeit, die Ausdehnung aus unteilbaren letzten Elementen herzuleiten, wie eben dargelegt. Die ∞ Vielheit der Masse lässt sich auch direkt durch die Teilbarkeit ins ∞ beweisen.

Man unterscheidet kontinuierlich, kontiguierlich und diskret Ausgedehntes. Kontinuierlich ausgedehnt ist ein Wesen, dessen Teile zusammen ein Ganzes bilden, wo also die Grenzen zweier benachbarter Teile zusammenfallen oder eins sind. Kontiguierlich ausgedehnt nennt man es, wenn mehrere wirklich getrennte Teile vorhanden sind, die sich aber gegenseitig berühren. Diskret aufgebaut ist ein Körper, der aus von einander durch Zwischenräume getrennten Bestandteilen besteht. Mag nun immerhin die Materie aus Atomen oder Elektronen bestehen, die letzten Bestandteile der Ausdehnung müssen kontinuierlich ausgedehnt sein. Denn bei ausschliesslich kontiguierlich oder diskreter Raumerfüllung (d. h. wenn die in der diskreten oder kontiguierlichen Ausdehnung vorhandenen Teile selbst wieder diskret oder kontiguierlich ausgedehnt wären usw. bis ins ∞) kämen wir direkt oder indirekt wieder auf unteilbare letzte Bestandteile, die, wie oben nachgewiesen, der Natur der Ausdehnung widersprechen. Kontinuierlich Ausgedehntes ist nun ins ∞ teilbar, wie schon Aristoteles folgendermassen nachgewiesen hat[1]): Angenommen, es sei ein Atom (Elektron) mit den Grenzen *ps* gegeben, die nicht zusammenfallen. An diesem Atom bewege sich der Punkt *M* mit einer bestimmten Geschwindigkeit entlang, der Punkt *N* in derselben Richtung mit der halben Geschwindigkeit; *M* bewegt sich also schneller als *N*. Schneller bewegt sich, was eher die Veränderung vollendet. Angenommen, beide beginnen zugleich in *p* die Bewegung (die nach dem Gesetze der Trägheit kontinuierlich ist), so wird *M* in *s* sein, wenn *N* noch nicht da ist. Also muss *N* in einem Punkte zwischen *p* und *s* sein, der nicht *p* ist und nicht *s*. Denn es hat sich schon bewegt und kann deshalb nicht mehr in *p* sein, es hat sich aber langsamer als *M* bewegt und kann deshalb noch nicht in *s* sein. In diesem Punkte zwischen *p* und *s*, etwa *o*, ist also der Körper noch teilbar. Als nun *M* in *o* war, war *N* noch nicht in *o*, also muss zwischen beiden noch wieder ein Punkt

[1]) *Phys.* II, 2.

sein, in dem $p\ o$ teilbar ist usw. ins ∞. Folglich ist das Prinzip der Ausdehnung ins Unendliche teilbar.

Hiermit dürfte die Wirklichkeit der unendlichen Teilbarkeit sämtlicher Naturwesen bewiesen sein, woraus sich als notwendige Konsequenz ergibt, dass alle Körper, insofern sie ausgedehnt sind, in sich eine Substanz enthalten, die ihrer Natur nach quantitativ ist. Diese Substanz ist, wie oben dargelegt, die Masse.

Aber auch wenn es keine Masse (im Sinne der modernen Physik) gibt, also etwa nur Elektronen, wie man ja verschiedentlich anzunehmen geneigt ist, so bleibt dieses Resultat doch bestehen. Dann muss in diesen eine Substanz gelegen sein, die ihrer Natur nach quantitativ ist. Denn: die letzten Bestandteile irgend eines beliebigen ausgedehnten Dinges müssen kontinuierlich ausgedehnt sein, und das kontinuierlich Ausgedehnte ist ins ∞ teilbar, setzt also ein dementsprechendes zu Grunde liegendes Prinzip voraus.

c. Das Quantitative kann als solches nicht existieren ohne ein einigendes Band. Da die Quantität in der Ausdehnung auf einer Substanz beruht, so muss das einigende Etwas ebenfalls eine Substanz sein. Aus dieser Eigentümlichkeit des ausgedehnten Prinzips, als eines in sich vielfachen (was nie als einfach existieren kann), ergibt sich nun sofort, dass es auch nie für sich allein bestehen kann, sondern stets einer ergänzenden andern Substanz bedarf, die mit ihr zusammen ein Ganzes bildet, aber einfach ist.

Wir wollen das einheitliche Prinzip, dem alten scholastischen Ausdruck folgend, kurz als Formprinzip oder Form bezeichnen.

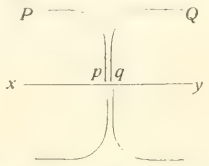
Die Notwendigkeit der Existenz eines andern Prinzips neben dem ausgedehnten soll möglichst eingehend dargelegt werden:

1° Die Ausdehnung besagt, so wie sie in den Naturdingen erscheint nicht nur *partes extra partes*, sondern auch, dass diese *partes* nicht unabhängig von einander sind, sondern der eine am andern ist. Erfahrungsgemäss existiert jedes Wesen als eines. Man spricht von einem Baum, einem Menschen, einem Elektron, einem Tisch oder Stuhl. Von Natur eins kann nur dasjenige sein, was an ein und derselben Natur in jedem seiner (gedachten) Teile, wenigstens in gewisser Beziehung, Anteil nimmt. So wird man einen Ring mit Edelsteinen zwar einen Gegenstand nennen, aber nicht von Natur einen; ein Goldklumpen aber, auch wenn er aus mehreren

Stücken zusammengeschmolzen ist, oder der menschliche Körper mit seinen Gliedern, lässt sich so bezeichnen.

Auf dieser durch Sinn und Verstand erkennbaren Einheit beruht die Existenz der *partes* als solcher in den Wesen. Denn Teil kann etwas nur mit Bezug auf ein Ganzes sein. Zeigt uns nun die Erfahrung nicht nur Nichtidentisches in den ausgedehnten Dingen, sondern auch dieses Nichtidentische in Abhängigkeit vom Ganzen oder von andern Teilen, so folgt, dass das Verschiedene (eine *pars*) nicht nur ausserhalb eines anderen verschiedenen existiert, sondern auch als *pars* an einem andern. Ist das der Fall, so kann das Prinzip der Ausdehnung allein nicht das Wesen der Dinge erklären; denn es besagt nichts von der Einheit, in der die Teile zu einander stehen, hierfür muss eben auch ein hinreichender Grund vorhanden sein, oder: was dasselbe heisst: Die natürliche Einheit fordert ebensogut einen hinreichenden Grund in den Naturdingen: d. h. eine einheitliche Substanz, wie die natürliche Vielheit — insofern sie ausgedehnt und teilbar sind — ein substanzielles Prinzip für diese Mannigfaltigkeit fordert. Da nun die Vielheit nie der Grund der Einheit sein kann und umgekehrt, so müssen wenigstens zwei substanziale Prinzipien alle Naturwesen konstituieren. Diese Darlegung soll sich jedoch zunächst nur auf das kontinuierlich Ausgedehnte, welches als solches ein Ganzes bildet, erstrecken.

2^0 Wir wollen dem Beweise noch eine andere Form geben: Obwohl die Masse überall nur als vielfach gedacht werden kann, so existiert doch überall in ihr wahre Einheit.



Es berühren sich die beiden Kugeln P und Q. In der Richtung $x\ y$ kann in P nur ein Punkt sein, der Q berührt und ebenso in Q nur einer, der P berührt. Denn wenn in P mehrere sind, so liegen diese, weil sie auseinanderliegen müssen, entweder mehr nach x zu oder mehr nach y. Liegen sie mehr nach x, dann berühren sie nicht mehr Q; liegen sie mehr nach y, dann gehören sie nicht mehr zu P. Folglich berührt nur ein Punkt von P die Kugel Q und umgekehrt. Weil nun dasselbe gilt, wo und insofern zwei Flächen überhaupt sich berühren, und weiterhin (theoretisch) überall

das Ausgedehnte teilbar ist, also überall als Fläche aufgefasst werden kann, so folgt, dass insofern überall in der Materie einheitliche Teile sich gegenseitig berühren. Diese sich berührenden Punkte sind zwar Grenzen, aber als solche keine blosse Negation; denn es ist etwas Reales von *P*, was *Q* berührt. Ferner können sie, wie sich aus der obigen Darlegung ergibt, zwar keine Ausdehnung bewirken; sie sind aber deshalb noch keine Akzidenzien; denn nicht was an den Kugeln ist, berührt sich, sondern die Kugeln selbst. Wir wollen diese realen Punkte die „individuellen Teile" der Materie nennen und dieselben definieren als „das substanzielle an und ausser seinesgleichen Seiende".

Es ergibt sich aus obiger Untersuchung, dass man sich die individuellen Teile nur an anderen materiellen Teilen denken kann. Hieraus folgt: dass die Existenz der individuellen Teile nichts gegen die Vielheit der Masse beweist. Denn wenn ich mir etwas nicht denken kann, ohne etwas anderes mitzudenken, dann denke ich eben nicht an Eines, sondern an Mehreres. Deshalb ist auch obige Definition der individuellen Teile nicht tautologisch, weil es eben in der Natur der Masse liegt, vielfach zu sein. Ferner: Ein innerer Widerspruch liegt hier nicht vor, weil wir die Einheit von der Masse in anderer Hinsicht als die Vielheit behaupten: die Einheit, insofern sie an anderer ist, die Vielheit, insofern sie in sich ist.

Folglich besteht die Materie nicht aus individuellen Einheiten, sondern sie enthält dieselben in sich.

Kann nun der letzte Grund für diese Einheiten ein seiner Natur nach vielfaches Prinzip sein? Nein! Es folgt also aus der überall in der Masse nachweisbaren Existenz dieser Einheiten wiederum, dass überall in der kontinuierlich ausgedehnten Masse, neben dem seiner Natur nach vielfachen Prinzip, ein einigendes und insofern einfaches vorhanden ist.

Ein Vergleich möge dies anschaulicher machen: Ebenso wie jede Zeit ein Früher und Später, kurz eine Veränderung voraussetzt, und dennoch überall in der Zeit das Jetzt, also ein Unveränderliches existiert, ebenso setzt alle ausgedehnte Masse das Viele voraus, und doch existiert überall in ihr das Eine. Ebenso ferner wie die Zeit nicht aus lauter Gegenwart besteht, sondern die Gegenwart, das Jetzt, nur überall enthält, ebensowenig besteht die Ausdehnung aus lauter Einheiten, sondern sie enthält dieselben. Die Zeit ist das Früher und Später (die kontinuierliche Bewegung) mit Bezug auf einen erkennenden Verstand.

Jede kontinuierliche Veränderung setzt etwas voraus, was sich verändert und als Substrat der Veränderung unveränderlich bleibt[1]). Mit Bezug auf dieses Unveränderliche ist die Gegenwart, das Jetzt, in der Zeit nicht nur ein subjektiver, sondern ein objektiver Begriff. Ebenso fordert die, wie oben gezeigt, objektive Einheit in der ausgedehnten Masse ein einheitliches Substrat, die Form. Ja, noch mehr. Es kann überhaupt keine kontinuierliche Bewegung (Veränderung) geben, ohne etwas Unveränderliches, was derselben zu Grunde liegt. Ebensowenig kann es ein kontinuierliches Vieles in der Ausdehnung geben ohne ein diesem Vielen zu Grunde liegendes Eines. Wir sagen also die Einheit des individuellen Teiles eigentlich nur von der Form aus. Weil diese aber mit der Masse eines ist, so auch insofern von letzterer.

Ferner: Die Zeit existiert nur als Gegenwart, denn was früher war, ist nicht mehr, und was später sein wird, ist noch nicht. Analog existiert die Materie nur als Eines. Denn wenn sie nur als ausgedehnt existierte ohne ein die der Ausdehnung zu Grunde liegende Vielheit Einendes, dann höbe sich damit die Ausdehnung der Materie selbst auf[2]).

Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass das Analogon, die Zeit, die nur vergleichsweise herangezogen ist, deshalb, wie jeder Vergleich, nicht vollkommen mit dem verglichenen Gegenstande übereinstimmt. In der Zeit haben wir es mit Zuständen zu tun, die sich folgen, in der Ausdehnung mit Substanzen, die nebeneinander existieren.

Nun ist auch der letzte Grund klar, warum in der Masse im oben bezeichneten Sinne Einheiten sein können. Der Erkenntnisgrund für diese Einheiten war darin gegeben, dass sie an anderer Masse sind. Das „An anderer Masse sein" beruht auf der einheitlichen Form. Sie ist somit der letzte Grund der individuellen Teile. In der Definition besagt also das „An anderer" das Einende, das „Ausser anderer" das Viele.

[1]) Z. B. eine sich bewegende Kugel könnte ihre Lage nicht verändern, wenn sie nicht dieselbe Kugel bliebe.

[2]) Wir hätten eine Vielheit, aber das Zusammenfassen derselben zu einem Ganzen fände nur in unserem Geiste statt, während uns doch jedes Ausgedehnte als ein Ganzes gegeben ist. Die Zahl 4 z. B. setzt nicht nur 4 Einheiten voraus, sondern auch ein Wesen, was diese 4 Einheiten zusammenfasst und insofern die eine 4 als Zahl ermöglicht. Bei einem Wesen, das in sich vielfach ist, muss folglich in diesem Wesen selbst eine Einheit vorhanden sein, welche die Vielheit des Ganzen überhaupt ermöglicht.

Das Resultat für die Erklärung der Ausdehnung lautet also: der ausgedehnte Stoff besteht aus zwei substanziellen Prinzipien.

Es ist selbstverständlich, dass der etwaige Aether, mag er nun aus Atomen bestehen oder nicht, insoweit er kontinuierlich ausgedehnt ist, ebenfalls aus wenigstens zwei substanziellen Prinzipien bestehen muss.

Wir kommen also auf Grund der Tatsache der Ausdehnung zu einem Resultat, das die Scholastik aus ganz anderen Daten hergeleitet hat. An die Stelle der *materia prima* tritt die Masse im Sinne der modernen Physik, insofern sie ein ihrer Natur nach Quantitatives ist. An die Stelle der Form (vorläufig!) das einheitliche Prinzip in der Ausdehnung.

3. Die Gravitation. Und nun die dritte Eigenschaft der Masse, die Gravitation. Auch aus dieser ergibt sich dasselbe Resultat: Noch weiter, nämlich ganz allgemein gilt die Definition von der (individuellen) Masse als des substanziellen „an und ausser seinesgleichen Seienden". Dies geht aus der Tatsache der Gravitation hervor.

Erfahrungsgemäss ist ein Körper um so schwerer, je träger, je dichter er ist. Da nun die Trägheit auf der Menge der Masse (Dichte) beruht, so beruht die Schwere auf demselben Prinzip. Es ist also die Masse nicht nur schwer, sondern auch träg.

Welches ist der letzte Grund der Gravitation?

Unter Gravitation versteht man folgende Tatsachen:

Es existiert eine Abhängigkeit eines beliebigen Körpers von jedem andern.

Diese Abhängigkeit erstreckt sich nur auf die Masse, denn:

Sie ist bestimmt durch die Menge der Masse beider Körper.

Sie äussert sich darin, dass jeder der beiden Körper darnach strebt, am andern zu sein.

Die gravitierende Bewegung zweier Körper ist als solche, abgesehen von der Masse beider, an einen Zwangszustand im Medium gebunden, über dessen Natur noch vollständiges Dunkel herrscht[1]).

Die Gravitationswirkung ist abhängig von der gegenseitigen Entfernung beider Körper.

Man kann nun bei der Gravitation dreierlei unterscheiden:

---

[1]) Dressel, Lehrb. der Physik (1905) 57.

α. Den Spannungszustand bei vorhandenem Hindernis, das der Abwärtsbewegung entgegensteht, also z. B. einen Apfel, der am Baume hängt und den Zweig abwärts beugt.

β. Den durch die Gravitation hervorgerufenen Bewegungszustand, also z. B. einen vom Baume herabfallenden Apfel.

γ. Eine besondere Art des Spannungszustandes, die bei den Gravitationserklärungen meistens nicht ausdrücklich berücksichtigt wird, obwohl sie infolge ihrer Einfachheit vielleicht am leichtesten eine Erklärung ermöglicht: Wir meinen denjenigen Spannungszustand, vermöge dessen der Apfel auf dem Boden liegt. Auch das beruht auf der Gravitation. Da bei Wegräumung des Hindernisses jeder Spannungszustand direkt sich in Bewegung verwandelt, so ist ersichtlich, dass eine Erklärung des ersteren die des letzteren in sich schliesst. Es ist als die in der Spannung bestehende Hinordnung einer beliebigen Masse auf jede andere zu erklären.

Die Zahl der Erklärungsversuche der Gravitation ist nicht unbeträchtlich. Von Newton bis auf die Gegenwart hat man allen mathematischen Scharfsinn angewandt, hat Analogien mit der Erfahrung und die Spekulation herangezogen. Doch bis heute ohne Erfolg; es gibt noch keine Theorie, welche den Spannungszustand befriedigend erklärt [1]).

Wir können zweierlei Erklärungsversuche unterscheiden: Philosophische, welche den letzten Grund der Hinordnung, die sich in der Gravitation äussert, suchen; physikalische, welche den direkten Grund aufsuchen [2]). Wer z. B. die Gravitation aus Bewegungen von Aetherstössen herleitet, gibt damit freilich einen Grund an, aber nicht den letzten. Denn woher kommen die Aetherstösse?

a. Der letzte Grund der Gravitation ist die Masse selbst. Es soll nun nachgewiesen werden, dass der letzte Grund der Hinordnung der Masse auf andere die Masse selbst ist.

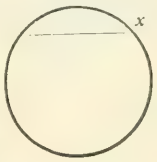
Es ist klar, dass, wenn der direkte Grund der Gravitation ausserhalb der Masse liegt, dass dann auch die letzte Ursache nicht in der Masse gesucht werden kann.

Fast allgemein nehmen die Physiker eine Beteiligung des sogenannten Aethers an, jenes äusserst feinen Stoffes, der das ganze Weltall durchdringt und aller Materie gegenwärtig ist. Die einen

[1]) Dressel a. a. O. 58.

[2]) Isenkrahe, „Das Rätsel von der Schwerkraft", insb. 85.

nehmen den Druck, andere Stösse, wieder andere Rotation der Aethermoleküle usw. in Anspruch. Aber mag auch der Aether an der Gravitationswirkung beteiligt sein, der letzte Grund dafür kann er nicht sein. Denn: Zunächst ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Aether selbst schwer ist[1]); er bedürfte also selbst einer Erklärung für seine Gravitation. Aber auch wenn er nicht ausdrücklich als schwer angenommen wird, so ergibt sich gleichwohl dieselbe Schwierigkeit. Denn wofern überhaupt der Aether vermittels Druckes oder Stosses usw. auf die Materie einwirken kann, muss er undurchdringlich, also ausgedehnt sein. Was ausgedehnt ist, hat, wie oben nachgewiesen, Teile an andern Teilen. Denken wir uns nun ein an der Oberfläche eines Aetheratoms befindliches Teilchen x, so wird der Abtrennung dieses Teiles vom ganzen Atom ein Widerstand entgegengesetzt, gerade so wie der Trennung eines auf der Oberfläche der Erde gelegenen Apfels von dieser, der nur durch die Schwere an der Erde gehalten wird. Ohne eine solche Annahme sind ausgedehnte Aetheratome überhaupt nicht denkbar[2]). Tatsächlich ist nun damit schon ein dem Gravitationsvorgang, wenn auch in seiner einfachsten Form, vollkommen analoges Problem vorausgesetzt.



Wir wollen damit nicht behaupten, dass kein Unterschied zwischen zwei voneinander entfernten gravitierenden Körpern einerseits und den aneinander haftenden Teilen des Atoms andererseits besteht. Nur in einer bestimmten Hinsicht findet sich ein der Gravitation analoger Vorgang bei den ausgedehnten Aetheratomen. Aber das genügt, um die Gravitation durch den Aether nicht endgültig und allseitig zu erklären.

Damit würde also das Problem nur verschoben, nicht gelöst.

Ebenso setzen, wenn auch nicht prinzipiell, so doch tatsächlich, sämtliche Erklärungsversuche die Gravitation bereits voraus, welche auf Grund von Experimenten ihr auf die Spur zu kommen hoffen. Denn bei allen Experimenten ist die Gravitation nicht auszuschalten.

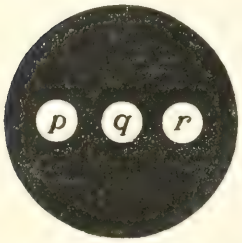
[1]) Mendelejew, „Versuch einer chemischen Auffassung des Weltäthers" in der ‚Naturwissenschaftlichen Rundschau' XIX 273. Dressel a. a. O. 1022.

[2]) Dieselbe Schwierigkeit gilt, wenn der Aether kontinuierlich aufgefasst wird; denn ein innerer Zusammenhang muss vorhanden sein, weil ohne denselben z. B. keine Transversalwellen möglich sind. Die neueren Versuche mit Hilfe der Elektronen das Gravitationsproblem zu lösen, leiden an denselben Schwierigkeiten.

Es ist also gar nicht bewiesen, dass diese Experimente nicht überhaupt erst ermöglicht sind vermittels der Gravitation.

Aber auch wenn tatsächlich weder prinzipiell noch stillschweigend die Gravitation mit dem Aether vorausgesetzt wäre, so erheben sich gleichwohl noch folgende Schwierigkeiten.

Zunächst würden der Gravitation willkürliche Grenzen gesetzt: Es enthalte ein Atom [1]) oder Elektron die Teile *pqr* in sich. Da der Aether nicht in das Atom eindringen kann, so ist, wofern Gravitation nur unter Vermittelung des Aethers möglich ist, eine Gravitation von *p* auf *r* und *q* zu unmöglich. Das ist aber eine willkürliche Annahme. Wir wollen nicht sagen, dass das Gegenteil nicht auch willkürlich sein kann, aber der erfahrungsgemässe innere Zusammenhang von Trägheit und Gravitation lässt das unwahrscheinlicher sein.



Ferner: Nicht der Bewegungszustand, sondern der Spannungszustand bei der Gravitation erfordert eine Erklärung, denn die Bewegung tritt sofort ein, wenn die entgegenstehenden Hindernisse weggeräumt werden. Nun besteht der Spannungszustand in keiner Weise in einer Bewegung, ja, er ist nur deshalb in Wirklichkeit ein Spannungszustand, weil und insofern keine Bewegung, keine Veränderung in ihm vorhanden ist. Dieses seiner Natur nach Unbewegte will man nun (in vielen Fällen) durch eine Bewegung in seiner Eigentümlichkeit erklären. Das heisst doch den Vorgang auf eine Ursache zurückführen, die ihm überhaupt nicht entspricht.

Jeder Erklärung der Gravitation durch den Aether mangelt endlich und hauptsächlich die Herleitung aus einem letzten Grunde; denn warum kommt der Aether überhaupt dazu, die Gravitation der Masse zu veranlassen?

Tatsächlich gibt es denn auch bis heute noch keine befriedigende Erklärung der Gravitation vermittels des Aethers.

Eine befriedigende Erklärung der Gravitation lässt sich vielmehr nur finden durch Herleitung der Tatsachen aus einem letzten Grunde.

Der letzte Grund jeder Bewegung (sowie Spannung) muss etwas Unbewegtes sein [2]). Denn: Was verändert wird, wird

[1]) Ein Massenatom.

[2]) Die nachfolgende Darlegung ist nichts weiter als eine Anwendung des bekannten thomistischen Gottesbeweises auf das Gravitationsproblem.

(wie man aus dem Worte herleiten kann) ein „Anderes". Das „Anderswerden" kann aber seinen Grund nur in einem andern Wesen haben. Also wird alles, was sich ändert, von einem andern Wesen geändert; folglich auch alles, was bewegt wird [1]), von einem andern Wesen bewegt. Entweder ist das bewegende Wesen unbewegt, insofern es das erste Wesen bewegt, oder ebenfalls der Veränderung unterworfen. Angenommen wir kämen so nie auf ein Wesen, das unbewegt ist, insofern es die Bewegung setzt, so sind folglich alle Wesen der Reihe bewegt. Es setzt folglich jedes Glied der Reihe ein anderes voraus, worauf seine Veränderung beruht. Das ist nur so denkbar, dass *b* von *a*, *c* von *b* usw. und endlich *a* wiederum von *z* bewegt wird. Denn die betreffenden Ursachen müssen alle innerhalb der Reihe liegen, ganz gleich ob die Reihe unendlich oder endlich gedacht wird. *z* setzt nun zur Veränderung von *a* bereits eine Veränderung des *a* voraus, weil es ohne dieselbe selbst nicht geändert wäre. Folglich ist die Veränderung von *a* durch *z* tatsächlich unmöglich, weil der Grund für dieselbe indirekt in *a* selbst liegen müsste. Es muss aber in etwas anderem liegen. Also ist es auch undenkbar, eine Veränderung (Bewegung) letzthin aus einem Bewegten zu erklären. Die einzige Möglichkeit ist, dass ein Wesen vorhanden ist, welches, ohne sich zu verändern (bewegen) *a*, *b* usw. ändert (bewegt). Es muss folglich zur Erklärung jeder Bewegung letzthin etwas Unbewegtes angenommen werden.

Wir sind also genötigt, den letzten Grund der Gravitation (Spannung wie Bewegung) in etwas Unbewegtem zu suchen. Ein Unbewegtes kann ein anderes Wesen nur dadurch bewegen, dass es dieses auf sich zu bewegt; denn es verändert, ohne sich zu verändern, dadurch, dass es ein anderes Wesen an sich selbst teilnehmen lässt. Das ist nur so denkbar, dass die Veränderung in der Richtung auf das Wesen zu geschieht. Folglich muss der Grund der Gravitationsbewegung ein Wesen sein, welches den gravitierenden Körper auf sich zu bewegt.

Nun besteht die Gravitation erfahrungsgemäss darin, dass irgend welche Masse auf irgend welche andere zu bewegt wird. Nach dem Grundsatz: „entia non sunt multiplicanda sine necessitate," dürfen wir nicht mehr Gründe annehmen, als unbedingt nötig sind. Da

[1]) d. h. dessen Bewegungszustand verändert wird, wie es bei der Gravitation der Fall ist.

nun hier bereits in der gegebenen andern Masse etwas vorhanden ist, an dessen Existenz die Bewegung der bewegten gravitierenden Masse gebunden ist, so sind wir durchaus berechtigt, in ihr den letzten Grund der Gravitation für die andere Masse zu suchen und umgekehrt. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass diese Hinbewegung eine unvermittelte ist, sondern nur als Tatsache hingestellt werden, dass die Masse in sich selbst, nicht ausser sich, den letzten Grund der Gravitation enthält. Tatsächlich ist ja auch der Spannungszustand im Medium zwischen zwei gravitierenden Körpern von der Existenz und Lage der letzteren abhängig, hat also in ihnen seinen letzten Grund[1]).

b. Jeder beliebigen Masse, die auf eine andere hingeordnet ist, muss mit dieser etwas gemeinsam sein. Auf Grund dieser Tatsache wollen wir nun einen Schluss auf die Konstitution der Masse machen. Anstatt zu fragen, „worauf beruht die Gravitation", lautet unsere Frage: „Was folgt aus der Tatsache der Gravitation?"

Nehmen wir zunächst den einfachsten Fall. Der Apfel x liegt auf dem Erdboden m. Es zieht nach dem Gravitationsgesetze x selbst m an und umgekehrt. Es besteht also eine gegenseitige Hinordnung, eine gegenseitige Abhängigkeit, die nach dem eben Gesagten in der Masse selbst den letzten Grund hat. Eine gegenseitige Abhängigkeit ist nicht denkbar ohne etwas beiden Gemeinsames. Folglich ist in beiden ein solches vorhanden, welches ganz in dem Apfel und ganz in der Erde, soweit sie den Apfel anzieht, vorhanden sein muss.

Es muss nicht nur ganz im Ganzen (in beiden zusammen), sondern auch ganz in jedem Teile (in jedem einzelnen) sein. Angenommen, es wäre nur zum Teil in einem Teil, also in x, und zum Teil im andern, also in m, so gilt von der gegenseitigen Abhängigkeit dieser nicht materiellen Teile dasselbe, was von den materiellen Teilen x und m galt: sie forderten wieder etwas Gemeinsames und so in infinitum, was nicht sein kann, weil so die gegenseitige Abhängigkeit überhaupt nie erklärbar wäre.

---

[1]) Wenn zwei Massen M und m vorhanden sind, so ist also M der Grund dafür, dass der Bewegungszustand von m verändert wird und umgekehrt. In diesem Sinne ist der Ausdruck verstanden: Die Masse selbst ist der Grund der Gravitation.

Derselbe Schluss gilt vom Apfel, der am Baume hängt, und dem Erdboden. Auch da ist eine gegenseitige Hinordnung, die ein gemeinsames Etwas fordert, und hieraus ergibt sich als notwendige Konsequenz: Soweit die Masse gravitiert, ist ihr überall ein Prinzip gemeinsam, welches ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile der Masse ist, welches dadurch die Möglichkeit einer Gravitation gewährleistet.

Die Existenz eines solchen aller Masse gegenwärtigen Prinzips lässt sich auch aus folgenden Tatsachen als wahrscheinlich erschliessen:

1° Die Masse ist für die Gravitationskraft allem Anschein nach vollkommen durchdringlich. Ein Körper, der sich zwischen zwei gravitierenden Massen befindet, übt auf diese nach der Newtonschen Formel keinen Einfluss aus. Es muss folglich die Ursache der Gravitation nicht auf einem Medium beruhen, welches in oder zwischen den Massen sich befindet, sondern das über den Massen vorhanden ist.

Und im Zusammenhang damit steht

2° die Zeitlosigkeit der Gravitation, die ebenfalls erkennen lässt, dass die Uebertragung eine direkte ist.

Beide Tatsachen, welche im Newtonschen Gesetze ausgesprochen sind, finden zwar entschiedene Gegner[1], sei es auf Grund theoretischer Erwägungen, sei es auf Grund von Erfahrungsdaten. Das eine ist sicher, wenn die Masse für die Gravitation vollkommen permeabel ist und folglich zeitlos, dass dann die Existenz des übermateriellen Prinzips dadurch sichergestellt ist. Was die Erfahrungstatsachen anbetrifft, welche dagegen angeführt werden, so sind die Resultate derselben zum wenigsten noch sehr schwankend, also unsicher. Aber auch wenn wirklich eine vollkommene Zeitlosigkeit in der Gravitationswirkung auf Grund der Experimente sich nicht nachweisen lässt, so ist noch lange nicht bewiesen, dass der Zeitverbrauch nur auf Rechnung der Attraktion zu setzen ist.

Das Resultat, das wir aus der Tatsache der Gravitation herauslesen, ist also in erster Linie keine Erklärung derselben, sondern eine Aufzeigung des vorhandenen Tatbestandes. Eine Erklärung ist insofern darin enthalten, als wir den letzten Grund für die Gravitation darin finden, dass die Masse ihrer Natur nach „das an anderer Seiende" darstellt, denn darin besteht die letzte Wirkung der Gravi-

[1]) Isenkrahe a. a. O. 210.

tation. Weil, wo mehr Masse ist, mehr Masse darauf hingeordnet ist, an jeder anderen zu sein, so wird sich bei den massereicheren Körpern stets eine grössere Anziehung zeigen, als bei den masseärmeren. Folglich werden jene sich aufeinanderzubewegen und das Medium, da es masseärmer ist, zurückdrängen oder zusammenpressen.

Wie es also den Molekeln einer gespannten Feder naturgemäss ist, näher aneinander zu sein, und gerade dies die Entspannung der Feder bewirkt, so muss analog die Spannung der Gravitation darauf beruhen, dass es den gravitierenden Körpern naturgemäss ist, je nach der Menge der Masse, an anderen zu sein.

Der Gang des Beweises war folgender:

1⁰ Es wurde nachgewiesen, dass der letzte Grund der Gravitation in der Masse selbst zu suchen ist.

2⁰ Die Gravitation besagt eine Hinordnung einer beliebigen Masse auf jede andere.

3⁰ Folglich ist die Masse selbst auf andere Masse hingeordnet.

4⁰ Folglich ist ihr mit aller andern Masse etwas gemeinsam.

Da wir oben gefunden haben, dass die ausgedehnte Masse deshalb ausgedehnt ist, weil ihre individuellen Teile (ausser und) an anderen sind, und dies „an anderer seiend“ durch die Existenz eines einheitlichen Prinzips ermöglicht ist, da wir andererseits hier dasselbe Resultat finden, so ist es klar, dass dasssIbe Prinzip, welches die Ausdehnung ermöglicht, auch bei der Gravitation beteiligt ist.

Aber es ist wohl zu beachten, dass wir hier nicht etwa apriorisch vorgegangen sind. Wir gehen nicht von der Ausdehnung aus, schliessen aus dem „an anderer seiend“, wie es sich konsequent aus der Ausdehnung für die individuellen Teile ergibt, dass diese Teile gravitieren müssen, sondern wir gehen von der Tatsache der Gravitation aus, und weil wir finden, dass sie zu demselben Resultat führt, wie die Ausdehnung, so schliessen wir, dass auch dasselbe Prinzip in beiden Fällen dasselbe ermöglicht.

Tatsächlich ist es ja genau so schwierig, zu erklären, warum der Apfel dem Aufgehobenwerden vom Boden widerstrebt und warum der Teil x des ausgedehnten Masseteils der Trennung vom ganzen Teile widerstrebt. Wer also in der Ausdehnung keine Schwierigkeit sucht, darf auch in der Gravitation keine finden.

Die Thatsache der Gravitation besagt, dass jeder individuelle Teil (alle Masse) danach strebt[1]), an anderen zu sein. Ein solches Streben ist nur denkbar, wenn jeder Teil bereits darauf hingeordnet ist, an aller andern Masse zu sein, und das heisst nichts anderes, als eine innere Vielheit[2]) der Masse voraussetzen.

Denn in sich vielfach ist ein Wesen nur dadurch, dass 1. es in ihm irgend welches Seiendes gibt, was von einem andern Seienden in ihm verschieden ist, — sonst wäre überhaupt von keiner Vielheit die Rede — und dass 2. das voneinander Verschiedene tatsächlich in sich (also nicht durch äussere Ursache) von einander abhängig ist — sonst wäre keine innere Vielheit. Es folgt somit aus der Natur des ausgedehnten Prinzips, welches, wie oben nachgewiesen, in sich vielfach ist, eo ipso, dass seine Teile gravitieren müssen. Also die Masse muss an anderer sein, weil sie in sich vielfach ist.

Folglich ist alle Masse, also nicht nur die kontinuierlich verbundene, das substanzielle an und ausser seinesgleichen Seiende.

4. Innerer Zusammenhang von Trägheit, Gravitation, Ausdehnung und Undurchdringlickkeit. Mit den vorhin gewonnenen Ergebnissen wollen wir nun das oben aus der Trägheit hergeleitete Resultat noch in Verbindung setzen: Wir sahen, dass die Trägheit eine Gleichwertigkeit in der Lage für alle Masse enthält. Diese Gleichwertigkeit ist auch bei der Gravitation vorhanden, denn der gravitierende Körper ist in vollkommen gleichwertigem Masse darauf hingeordnet, an jedem anderen zu sein.

Es ergibt sich damit die überraschende Tatsache, dass die drei scheinbar so verschiedenen Eigenschaften: Trägheit, Ausdehnung und Gravitation im denkbar innigsten Zusammenhang stehen, vermöge der Natur des einen zu Grunde liegenden quantitativen Prinzips. Auch ist jetzt der innere Zusammenhang zwischen Trägheit und Undurchdringlichkeit klar. Ein träger Körper könnte nicht wirken, ohne undurchdringlich zu sein und umgekehrt. Beides beruht auf demselben Prinzip der Quantität: Die Trägheit, insofern es hinsichtlich seiner Lage überall gleichwertig ist, die Undurchdringlichkeit, insofern es quantitativ[3]) ist. Also derselbe innere Zusammenhang.

---

[1]) Bildlich gesprochen.

[2]) Der Ausdruck „innere Vielheit" (in sich vielfach usw.) soll nur bedeuten, dass die Masse ihrer Natur nach quantitativ ist.

[3]) Ausgedehnt.

Vielleicht auch, worauf wir freilich nur hinweisen können, da es nicht in den Rahmen der Arbeit gehört, dass in der Existenz des einheitlichen Prinzips der letzte Grund für das Gesetz von der Erhaltung der Energie liegt.

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass dem etwaigen Aether das den gravitierenden Körpern gemeinsame Prinzip nicht nur wenigstens gegenwärtig sein muss, sondern wahrscheinlich auch selbst zukommt. Denn im Aether ist auch ein Zusammenhang [1]) vorhanden, und woher sollte sonst derselbe kommen?

5. Verhältnis des „gemeinsamen Prinzips" zur Masse. Zeigt also die Gravitation, dass es aller Masse wesentlich ist, an anderer zu sein, und dass diese Eigentümlichkeit derselben nur möglich ist unter der Voraussetzung eines aller Masse gemeinsamen Prinzips, so ergibt sich jetzt die weitere Frage: Wie verhält sich dieses gemeinsame Prinzip zur nicht identischen Masse?

Die innere Vielheit der letzteren wird offenbar nicht im geringsten eingeschränkt. Beide Prinzipien bilden überall ein substanzielles Ganzes. Deshalb würde auch das ganze Weltall nur eine einzige Substanz bilden, wenn nicht eine Trennung der Materie durch andere Substanzen eingetreten wäre, von denen gleich die Rede sein wird. Also jeder beliebige Teil der Masse bildet mit dem aller Masse gemeinsamen Prinzip eine einheitliche Substanz. Ein Wesen ist nämlich dadurch eines, dass es in sich keine aktuell getrennten Teile besitzt. Wenn das „An anderer sein" der Masse von Natur zukommt, so kommt ihr damit auch dasjenige von Natur zu, was dieses „An anderer sein" bedingt, also das aller Masse gemeinsame Prinzip. Insofern kann von einer realen Getrenntheit dieser beiden Substanzen nicht die Rede sein. Denn wenn dieselbe jemals tatsächlich wäre, so höbe sich damit die eigentliche Natur der Masse (die ein An anderer Seiendes, Quantitatives ist) auf [2]). Folglich bilden beide ein substanzielles Ganzes.

Das einigende Prinzip wollen wir „Gravitationsprinzip" oder *forma materiae* nennen.

Das Wesen der Masse. Bevor wir weitergehen, wollen wir das „Prinzip der Vielheit", die Masse, etwas eingehender untersuchen.

[1]) S. d. Anm. 2 auf S. 326.

[2]) S. 324 und Anm. 2.

Man ist augenblicklich intensiver denn je auf der Suche nach dem „Urstoff". Seit den letzten Jahren glaubt man denselben in den sogenannten Elektronen gefunden zu haben, den frei bestehenden elektrischen Elementarquanten, aus denen man sich die Materie aufgebaut denkt. Entweder ist dies wirklich der Fall oder die Materie besteht neben ihnen. Im letzteren Falle bleiben unsere bisherigen Darlegungen voll bestehen. Im ersteren kommen wir zu derselben Annahme, da die Physiker die Elektronen als ausgedehnt und undurchdringlich annehmen[1]). Wenn das der Fall ist, so ist unbedingt festzuhalten, dass diese Elektronen selbst wenigstens aus zwei Prinzipien bestehen. Also nicht das Elektron ist der Urbestandteil der Masse, sondern das vielfache Prinzip einerseits und das das Vielfache Einigende andererseits, welche beide erst das Elektron konstituieren. Und jenes vielfache Prinzip ist als die „Urmaterie" oder der „Urstoff" zu bezeichnen,

Fassen wir die Tatsachen, welche wir als dem Urstoff eigentümlich gefunden haben, kurz zusammen, so lässt sich überhaupt sagen:

A. Die Masse ist ihrer Natur nach unbestimmt.

Dies folgt 1. aus ihrer Gleichheit einerseits und aus ihrer Nichtidentität andererseits. Erstere verlangt ein den gleichen Wirkungen zu Grunde liegendes gleiches Prinzip, letztere lässt erkennen, dass dieses Etwas nicht bestimmt sein kann, mit andern Worten keine ihm eigentümlichen Eigenschaften besitzt, weil alles Eigentümliche durch die Nichtidentität aufgehoben wäre. – Die Gleichheit äussert sich in der Trägheit, ferner darin, dass alle Körper im luftleeren Raume gleich schnell fallen, dann in der Unwandelbarkeit der Intensität in Quantität bei den materiellen Kräften a. a. m.

2. Die Eigenschaften der Masse sind Trägheit und Gravitation. Beide besagen nichts Bestimmtes: Die Trägheit die vollständige Unbestimmtheit der Masse mit Bezug auf die Lage im Raum, die Gravitation eine Abhängigkeit mit Bezug auf andere Masse, also nichts, was der Masse in sich zukommt.

B. Die Ausdehnung kennzeichnet die Masse als nur quantitativ.

C. Weil die Masse an anderer ist und damit zugleich diese andere von sich ausschliesst, so ist sie *incommunicabilis* d. h. individuell. Die Naturwesen können aber eben deshalb nicht nur durch die Masse individuiert sein, weil z. B. ein Mensch, nicht nur insofern er aus individueller Masse besteht, sondern auch insofern die ganze

[1]) S. 318 Anm. 2.

Quantität den einen individuellen Menschen darstellt, *incommunicabilis* ist. Ganz dasselbe gilt von allen Dingen.

D. Das „An anderem sein" besagt die schlechthinnige Unvollkommenheit der Masse.

Ein Wesen ist vollkommen, soweit es seinem Zweck entspricht. Ist der Zweck mit ihm identisch, so ist es insoweit vollkommen, als es aus sich zur Existenz und Wirksamkeit befähigt ist. Die Masse ist nun überall von anderer Masse in ihrer Existenz abhängig, kann also aus sich noch nicht einmal existieren; folglich ist sie schlechtweg unvollkommen.

6. Der Aether. An dieser Stelle dürfte ein Wort über den Aether nicht unangebracht sein. An sich hat die Existenz des Aethers zwar nichts zu tun mit der Frage nach der Konstitution der sichtbaren Naturdinge. Man ist jedoch heutzutage so gewöhnt, sich alle Körper vom Aether durchdrungen zu denken, dass wenigstens eine kleine Abschweifung hierüber ziemlich naheliegt. Um uns ein recht anschauliches Bild vom Aether zu machen, genügt es, einige Sätze aus einem Vortrag anzuführen[1]):

„Fresnel betrachtet ihn als ein sehr elastisches Mittel von unkonstanter Dichte, andere geben ihm, ganz im Gegenteil, eine konstante Dichte und eine veränderliche Elastizität."

„Andere nehmen an, dass er von der Bewegung der Materie in ihm nicht mitgerissen wird, andere wieder das Gegenteil."

„Lord Kelvin betrachtet ihn als ein festes, elastisches Mittel, dessen Starrheit ein Zehnmillionstel von der des Stahles beträgt, welcher das Weltall erfüllt; andere halten es für fest, aber ohne Gewicht und Dichte, was unbegreiflich ist. Thomson nimmt den Aether, indem er ihm die Trägheit der Materie zuschreibt, von einer Dichte an, welche unvergleichlich höher ist, als die jedes anderen bekannten Körpers. Stokes wieder, von dem Umstand ausgehend, dass transversale Wellen nur bei festen Körpern vorkommen, gibt ihm die Konsistenz einer dünnen Gallerte, da er sich für die Lichtschwingungen als fester Körper, im übrigen aber als vollkommene Flüssigkeit zeigt. Andere sprechen ihm die Fähigkeit, Bewegungen auszuführen, zu, wieder andere sehen ihn als ruhend an, und beide Theorien haben viele Argumente für und wider."

Und zur Illustration noch zwei weitere Stellen:

„Trotzdem aber sind wir in Unkenntnis über die Hauptsache. Gibt es wirklich einen Aether? Auch das können wir nicht einmal bestimmen. Der Aether ist das ‚All', wenn er nicht ein ‚Nichts' ist." Und: „Wenn heute die Wissenschaft kurz das Wort Aether gebraucht, so versteht sie darunter die

[1]) Konstantin D. Zenghelis: „Materie, Energie und Aether" in ‚Naturwissenschaftliche Rundschau' XXII 67 f.

Existenz eines Verbandes zwischen Wärme-, Elektrizitäts-und Lichterscheinungen, und nichts mehr."

Es dürfte sich nach den hier vorgelegten Daten wenig Bestimmtes über den Aether aussagen lassen. Die Erfahrung hat allein zu entscheiden; wie weit sie auch entscheiden mag, zweierlei steht fest:

1° Auch ein etwaiger Aether muss aus zwei Prinzipien bestehen, weil er ausgedehnt ist.

2° Ob es einen Aether gibt oder nicht, die innere Zusammensetzung der Masse aus zwei Prinzipien wird dadurch nicht berührt.

7. Kontinuität der Materie im Weltall. Wenn nun der Aether gravitiert, wenn andererseits die Materie gravitiert, so ist eine indirekte Konsequenz dieser Annahme die vollkommene Kontinuität der Materie (eingeschlossen den Aether) im Weltall. Diese Annahme wird nun noch immer als mit der Möglichkeit einer Bewegung unvereinbar betrachtet. Viele Naturforscher halten es für ausgeschlossen, dass ein kontinuierlich ausgedehntes Wesen sich verdichten oder verdünnen kann, wofern es überhaupt undurchdringlich ist.

Ist dem wirklich so? Ist es ein Widerspruch, wenn in derselben Zeit ein Körper doppelt so schnell als der andere, und doch beide kontinuierlich sich bewegen? Die Tatsachen versichern uns dessen aufs deutlichste.

Ebensowenig ist es ein Widerspruch, dass kontinuierlich Mannigfaltiges von verschiedener Dichte im Raum existieren kann. Die Undurchdringlichkeit im Stoff konstituiert erst den Raum. Es setzt also derselbe sie voraus und folglich mit ihr auch die Dichtigkeit des Stoffes. Diese kann also eine beliebige sein.

Also ist es durchaus kein Widerspruch, verschieden dichte Masse kontinuierlich im Raume anzunehmen.

8. Kurze Kritik der bekannteren Auffassungen über die Natur der Materie. Werfen wir nun zum Schluss noch einen kritischen Blick auf die entgegenstehenden allgemeinen Ansichten über die Natur der Materie:

„Auf naturwissenschaftlichem [1]) Gebiete stehen sich hauptsächlich der Atomismus und der Dynamismus gegenüber. Nach ersterem besteht alle Materie aus diskreten letzten Teilchen . . ."

„Der Dynamismus setzt das Wesen der Körper in die Kräfte, die er gleichfalls entweder atomistisch oder stetig denkt. Neuestens, so besonders

[1]) Gutberlet, Naturphilosophie[3] (1900) 4 f.

von Ostwald, ist die Energie an die Stelle der Materie gesetzt worden. »Energetik« statt der »Mechanik der Atome«. . . ."

„Kant lehrte einen stetigen Dynamismus. Die Materie wird durch zwei Kräfte gebildet: durch Anziehung, ohne welche die Körper alle sich ins Unbegrenzte verflüchtigen würden, und durch die Abstossung, ohne welche sie in einen einzigen Punkt zusammenfliessen würden. Schelling nimmt nur eine Kraft an, die aber zugleich anziehend und abstossend wirke, als Abstossung leeren Raum und als Anziehung mathematische Punkte erzeuge."

Die Kritik des Dynamismus und Atomismus ist bereits, soweit sie hier in Betracht kommt, im vorhergehenden enthalten.

Dieselben Einwände wie gegen den Dynamismus gelten gegen die Energetik.

Die gewöhnliche Entgegnung: Wir könnten Körper nur wahrnehmen durch Kräfte oder Energie, beweist ebensoviel und ebensowenig für die blosse Existenz von Kräften und Energie, wie der andere: wir könnten Körper nur als Vorstellungen kennen lernen, für die blosse Existenz der letzteren beweist.

Von derjenigen Ansicht, welche alle Materie aus Attraktion und Repulsion zusammengesetzt denkt, wollen wir kurz noch eingehender sprechen: Wir sprachen oben bereits davon, dass alles Undurchdringliche ausgedehnt sein muss[1]). Wie aus der Ausdehnung, so können wir auch aus der Undurchdringlichkeit direkt das Bestehen des Stoffes aus wenigstens zwei Prinzipien herleiten. Man hat vielfach angenommen, dass die Undurchdringlichkeit mit den zwei „Grundkräften" der Materie in Zusammenhang stehe: der Attraktion und Repulsion. Zwei solche „Kräfte" können nicht existieren, weil sie sich als gleich und entgegengesetzt gegenseitig aufheben müssten. Nichtsdestoweniger liegt ein guter Kern in dem Gedanken. Dass ein Körper seiner Zusammenpressung, wie der Auseinanderzerrung widerstrebt, ist Tatsache. Diese Tatsache kann nicht durch einen Grund erklärt werden, denn die „Kräfte" sind zugleich in entgegengesetzter Richtung tätig. Die eine „Kraft" widerstrebt der Vielheit, nämlich der Teilung des Körpers, die andere der Einfachheit, nämlich der Unausgedehntheit. Folglich müssen zwei Gründe vorhanden sein: der Vielheit widerstrebt die einfache Form, der Einfachheit die vielfache Masse. Folglich besteht jeder Körper wenigstens aus zwei Prinzipien: Materie und Form.

[1]) S. 315.

(Schluss folgt.)

Der moderne deutsche Spiritualismus.

Seine Formen und Richtungen.

Von Dr. Arthur Schneider in München.

Unter den metaphysischen Fragen steht als allgemeinste und wichtigste obenan die ontologische. Was ist das Sein seinem tiefsten und innersten Kerne nach, was ist das eigentliche Wesen des Wirklichen, was ist die Substanz der Dinge? Uralt ist diese Frage. Sie ist so alt wie die Philosophie überhaupt. Die Philosophie aber ist so alt wie das Denken und der Menschengeist selber. So weit die Annalen unserer Wissenschaft hinabreichen, finden wir Versuche vor, das Rätsel des Seins zu lösen. Sie treten uns schon in der Brahmanen ehrwürdigen, drei Jahrtausende alten Weisheit in ihren Hauptformen entgegen. Mit dem Problem des Seins haben sich die grössten Geister aller Zeiten beschäftigt. Ein Aristoteles hat diejenige Philosophie, welche das Seiende als solches (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*) nach seinem Begriffe und seinen letzten Gründen untersucht, als die des Philosophen würdigste (*τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη*), als die erste (*πρώτη φιλοσοφία*) bezeichnet.

Freilich, muss andererseits hinzugefügt werden, ist man durchaus nicht immer dieser Ansicht gewesen. Die Geschichte der Philosophie hat auch ausgesprochen metaphysikfeindliche Strömungen zu verzeichnen. So ist gerade für die philosophische Denkweise der unmittelbaren Vergangenheit deren Metaphysikfeindlichkeit charakteristisch. Die Hyperspekulation der Fichte-Schelling-Hegelschen Periode hatte mit einem völligen Misserfolge geendet; jener kühne verwegene Flug in den Luftraum der reinen Vernunft war kläglich gescheitert. Das absolute System, in dessen Besitz man sich so stolz geträumt, hatte sich als täuschende Fata morgana erwiesen. Der Rückschlag war aber nicht nur Ernüchterung, sondern Mutlosigkeit und Resignation. Die allgemeine Verzagtheit, das Misstrauen, welches nunmehr gegenüber dem die Erfahrung überschreitenden Vernunfterkennen Platz gegriffen hatte, kam in der grossen Empfänglichkeit für die

Lehren Kants und die positivistischen Gedankengänge August Comtes, sowie auch Johann Stuart Mills und Herbert Spencers deutlich zum Ausdruck. Fast schien es, als sollte die Prophezeiung des Begründers des Positivismus, das metaphysische Zeitalter sei vorüber, in Erfüllung gehen. Dezennien hindurch war der Mut und die Lust zur Inangriffnahme der zentralen philosophischen Probleme des Lebens und Seins völlig gelähmt; Metaphysik zu treiben, galt als unwissenschaftliche Phantasterei; an ihre Stelle ward die Erkenntnistheorie gesetzt. Aber allmählich ist doch wieder ein starker Umschwung in der Stellung zur Spekulation eingetreten. Der metaphysische Drang, sich über den Sinn des Seins und des Weltprozesses, über das Woher und Wohin Rechenschaft zu geben und damit auch einen Massstab für das eigene Tun und Handeln zu gewinnen, wurzelt so tief in der Natur des menschlichen Geistes, dass er sich nie und nimmer dauernd mit blosser Verneinung begnügen wird. Mögen auch noch hier und da einzelne Denker skeptischen Sinnes abseits stehen und den Begriff einer wissenschaftlichen Metaphysik als in sich widersprechend ansehen, so entfalten sich doch unverkennbar die Schwingen immer mehr und mehr zu neuem Fluge. Durchblättern wir die seit Hegel erschienene philosophische Literatur, so treten uns zahlreiche und äusserst mannigfache Versuche zur Lösung des Seinsproblems und damit zur Gewinnung eines relativen Weltbildes entgegen.

Was den allgemeinen Charakter, die Grundtendenz dieser modernen metaphysischen Konstruktionen anlangt, so findet man bei ihnen fast allgemein das Bestreben vor, die Vielheit des Gegebenen auf ein einziges, qualitativ einheitliches Prinzip zu reduzieren und aus dieser einzigen Wirklichkeitsart das Weltall zu begreifen. Wenn auch der Dualismus zur Zeit Verteidiger findet — es sei hier Külpe[1]), Jerusalem[2]), Stumpf[3]) genannt — so ist doch der zumeist vertretene Standpunkt unstreitig der des Monismus.

Die verschiedenen Formen, in welchem des näheren die monistische Weltanschauung auftritt, lassen sich im wesentlichen auf drei Grundtypen zurückführen, nämlich den Materialismus, die Identitätslehre und den Spiritualismus.

---

[1]) Vgl. Einleitung in die Philosophie[4] (Leipzig 1907) 196 ff. 219 f.
[2]) Einleitung in die Philosophie[3] (Wien und Leipzig 1906) 142 ff.
[3]) Leib und Seele[2] (Leipzig 1903) 24 f.

1. Nach der denkwürdigen Göttinger Naturforscherversammlung im Jahre 1854 war die materialistische Auffassung, derzufolge alles Seiende, auch das Geistige, Materie ist oder doch aus den Kombinationen der Atome hervorgeht, auch in unserem Vaterlande hochgekommen und hatte in Carl Vogt, Moleschott, Czolbe und Ludwig Büchner eifrige Anhänger gefunden. Erfreulicherweise kann jedoch gesagt werden, dass diese allen Geist tötende Form des Monismus von seiten der eigentlichen Fachphilosophen mit verschwindenden Ausnahmen, zu denen Eugen Dühring[1]) gehört, abgelehnt wird. Wohl aber werden die Bewusstseinsvorgänge nicht selten von Physiologen und Psychiatern, insbesondere solchen älterer Schule, so u. a. von Meynert, Forel, Exner, Huxley, Bernstein, Ribot unmittelbar auf Gehirnfunktionen zurückgeführt. Während der Göttinger Physiologe Verworn, ein Schüler Haeckels, von den Anschauungen seines Lehrers sich losgesagt hat[2]), versuchte der Breslauer Chemiker Ladenburg in seinem auf der Naturforscherversammlung in Kassel 1903 gehaltenen Vortrage „Über den Einfluss der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung" den Materialismus wieder als die allein wissenschaftliche Weltanschauung auf den Schild zu erheben[3]). In seiner energetischen Auffassung erblickt Ostwald zwar das Mittel zur Ueberwindung des Materialismus, aber es will scheinen, dass er dadurch nur das Gegenteil bewirkt und den antiken dualistischen Materialismus wieder zum Leben erweckt[4]). Nur Energien als Faktoren der Wirklichkeit anerkennend, erblickt er in den geistigen Vorgängen eine besondere Energie neben der chemischen, elektrischen und mechanischen Energie und zwar bestimmt er sie als Wirkungen und Eigenschaften der Nervenenergie[5]). — Eine bekannte Tatsache ist, dass die freigeistig veranlagte, philosophisch un- und halbgebildete Menge aus naheliegenden Gründen

---

[1]) Vgl. Der Wert des Lebens [5] (Leipzig 1894).

[2]) Naturwissenschaft und Weltanschauung (Leipzig 1904); Mechanik des Geisteslebens (Leipzig 1907). Ueber Verworns eigene Ansicht s. in obigem Aufsatz 349.

[3]) Ueber den Widerspruch, welchen Ladenburg alsbald aus Naturforscherkreisen erfahren hat, vgl. O. Siebert, Geschichte der neueren deutschen Philosophie (Göttingen 1905) 338 ff.

[4]) Vgl. Külpe, Einleitung in die Philosophie [4] (Leipzig 1907) 180; R. Eisler, Leib und Seele (Leipzig 1906) 39; Busse, Geist und Körper, Seele und Leib (Leipzig 1903) 24 Anm.

[5]) Vorlesungen über Naturphilosophie (Leipzig 1902) 393.

den Dogmen des Materialismus, der durch seine Plattheit für sie am meisten verständlich ist, begeistert zuschwört.

2. Die Identitätsphilosophie im weitesten Sinne sucht das ontologische Problem durch die Annahme zu lösen, dass die physischen und psychischen Erscheinungen, wenngleich empirisch wesentlich verschieden, doch ihrem An-sich-sein nach identisch sind. Es wird betont, dass es sich nicht um selbständige, real verschiedene Reihen von Vorgängen handelt, sondern dass vielmehr ein und dieselbe Substanz verschiedene Erscheinungsweisen, verschiedene „Seiten" besitzt, dass die gleiche Wirklichkeit sich in doppelter Weise kundgibt, dass je ein Modus der einen Erscheinungsweise einem Modus der anderen entspricht. Diese Theorie wird daher auch Zweiseiten- oder Parallelismustheorie sowie Monismus (im engeren Sinne) genannt. Wir finden sie in sehr verschiedenen Nüancen und Schattierungen vertreten, je nachdem nämlich der Seinswert der beiden Seiten, des Psychischen und Physischen, gewertet wird. Es lassen sich hier drei Grundformen unterscheiden:

a. In materialistischer Form tritt die Identitätslehre auf, wenn das Psychische zu einer untrennbar verknüpften „Begleiterscheinung", zu einem „Epiphänomen" der physischen Vorgänge degradiert und nur der physischen Reihe eigentliches Sein zugesprochen wird [1]). Insofern die psychischen Vorgänge den Nervenprozessen als deren

[1]) Nicht ganz unbedenklich ist immerhin auch die Ausdrucksweise Stumpfs, der, an sich nichts weniger als materialistisch gesinnt, im Psychischen zwar eine „Anhäufung von Energien eigener Art" erblickt (Leib und Seele, Leipzig 1903, 24), ihm doch aber andererseits ein „genaues mechanisches Aequivalent" entsprechen lässt (vgl. Eisler a. a. O. 30. 39) und damit das Psychische zu einer Art physischer Energie macht. Aehnlich verhält es sich auch mit dem dynamischen Standpunkte, welchen Franz Erhardt einnimmt. Dieser konstruiert mit Kant die Materie aus einem Zusammenwirken von Attraktions- und Repulsivkraft. Die aber von Kant seltsamerweise nicht näher berührte Frage, ob diese Kräfte der Welt der Erscheinungen oder der der Dinge an sich angehören, beantwortet er dahin, dass diese das allgemeine Wesen der Materie und der Körperwelt bezeichnen. Ausser diesen beiden Grundkräften, welche die Erscheinung der Raumerfüllung bewirken, konstituierten aber die Materie noch speziellere Kräfte, wie Elektrizität, Krystallisation, Chemismus usw. Auch das Seelenleben hat als eine derartige Naturkraft, freilich als die höchste, zu gelten. Es tritt in gewissen Körpern in Verbindung mit dem Systeme jener anderen Kräfte auf. Wie diese Verbindung erfolgt, das weiss man nicht. Vgl. Metaphysik I. Bd.: Erkenntnistheorie (Leipzig 1894) 568 ff. Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus (Ztschr. f. Philos. CXVI 270 ff.).

Begleiterscheinung parallel gehen und sie begleiten sollen, wird diese materialistische Form der Identitätslehre als materialistischer Parallelismus oder parallelistischer Materialismus bezeichnet[1]). Da nur dem physischen Geschehen wirkliche Realität zuerkannt wird, so handelt es sich hier um nichts weiter als einen besonderen Typus des Materialismus. Diese Lehren finden wir mit anderen Formulierungen bunt durcheinander gewürfelt bei Büchner[2]). Haeckels Lehre läuft in Wahrheit auf einen Hylozoismus und damit auf die erste (materialistische) Form des Monismus hinaus, wiewohl er selbst in völliger Sachunkenntnis behauptet, den Monismus in der nunmehr zu erwähnenden Fassung zu vertreten[3]). Verwandt mit dem sog. parallelistischen Materialismus ist der „psychophysische" Materialismus[4]) Münsterbergs und Ziehens.

b. Eine zweite, an Spinoza direkt anknüpfende Form des Monismus, der realistische Monismus oder Neo-Spinozismus, fasst beide Seiten gleichwertig d. h. beide phänomenal auf. Das Reale selbst ist weder Geist noch Körper, noch die Identität beider: seinem Ansichsein nach unbekannt manifestiert, stellt es sich dar in zwiefacher Weise, nämlich ebensowohl als körperliche und als geistige Welt. Zu dieser Theorie bekennen sich — wenn nicht in allgemein ontologischer, so doch wenigstens in psychologischer Hinsicht im Hinblick auf das Verhältnis von Seele und Körper — u. a. von zeitgenössischen Denkern in Deutschland Jodl[5]), Riehl[6]), Ebbinghaus[7]), v. Grot[8]), die Engländer Bain[9]), P. Carus[10]), Clifford[11]),

[1]) Der Parallelismus ist indessen in dieser Form nur ein Pseudoparallelismus. Vgl. Busse a. a. O. 59 f. 101 f. — [2]) Kraft und Stoff, Kap. „Gehirn und Seele". — [3]) Die Welträtsel (Volksausgabe) 14, II. 40. 47. 88, I. — [4]) Näheres darüber bei Busse a. a. O. 101; Eisler a. a. O. 34. 37. 55. — [5]) Lehrbuch der Psychologie [2] (Stuttgart 1902). — [6]) Der philosophische Kritizismus (Leipzig 1876—87) II 1, 63. 270. II 2, 198; Eisler a. a. O. 77 f. — [7]) Grundzüge der Psychologie (Leipzig 1897) 42 f.; Kultur der Gegenwart (herausg. von Hinneberg), Teil I, Abt. VI (Systemat. Philos.) 4. Psychologie 187 ff. Ebbinghaus spricht sich indessen nicht völlig klar aus, es finden sich Sätze, in denen er sich zu Gunsten eines idealistischen, ja materialistischen Parallelismus ausspricht; vgl. Busse a. a. O. 109 Anm. 5. Im „Abriss der Psychologie" (Leipzig 1908) Vorwort S. IV erklärt Ebbinghaus: „Und so sei der Leser also benachrichtigt, dass es der Materialismus Spinozas, Goethes, Fechners ist, den er bei mir findet." — [8]) Der Begriff der Seele und die psychische Energie (Arch. f. syst. Philos. IV [1898]). — [9]) Geist und Körper [2] (Leipzig 1881) insb. 154. 241. — [10]) *Fundamental Problems* [2] (Chicago 1894); *Primer of Philosophy* (Chicago 1891); *The Soul of man* (Chicago 1891); Busse a. a. O. 138. — [11]) *Seeing and Thinking* (London 1879).

Lewes[1]) und Spencer[2], die Franzosen Paulhan[3]) und Taine[4]), die Dänen Sibbern[5]) und Höffding[6]).

c. In direktem Gegensatze zu der zuerst erwähnten Form der Identitätslehre misst eine dritte nur dem Psychischen Wirklichkeitswert zu und setzt das Physische zu einer blossen Erscheinung des an sich Psychischen herab. Ist jene erste Form ihrem ontologischen Gehalte nach Materialismus, so kennzeichnet sich diese als Spiritualismus.

So bedeutungsvoll dieser Begriff als einer der metaphysischen Grundbegriffe auch ist, so scheint es doch auf Grund der verschiedenartigen Anwendungen, in welchen er uns in der philosophischen Literatur begegnet, als ob er den logischen Anforderungen der Klarheit und Deutlichkeit oft recht wenig entspreche. Die spiritualistischen Anschauungen aber stehen, wie noch gezeigt werden soll, im Vordergrunde der metaphysischen Gedankengänge unserer Zeit. Auf sie soll daher des näheren eingegangen werden. Es dürfte sich deshalb empfehlen, mit einer Klarstellung des Begriffes der spiritualistischen Weltanschauung die folgenden Erörterungen zweckmässig einzuleiten.

3. Zunächst darf der Spiritualismus nicht mit dem unwissenschaftlichen, mit Medien und der „vierten Dimension" arbeitenden, an die „Materialisierung" von Geistern glaubenden Spiritismus verwechselt werden. Es handelt sich hier natürlich um einen metaphysisch-ontologischen Standpunkt, welcher besagt, dass das eigentlich Seiende und Reale, das Ansich der Dinge lediglich psychischer, geistiger Art ist, dass die Körperwelt als solche nicht existiert, sondern entweder ein Produkt der Seele bildet oder durch die Erscheinung, Manifestation oder Objektivierung von Wirklichkeitsfaktoren, welche Kräfte oder Wesenheiten seelischer Art sind, hervorgerufen wird. Der Spiritualismus ist daher zwar Immaterialismus,

[1]) *Problems of Live and Mind* II, 457 ff.

[2]) *Principles of Psychology* [3] (1881). Deutsch von Vetter (Stuttgart 1882) 107 ff. 627. Ueber sein Schwanken zwischen Monismus und Dualismus s. Busse a. a. O. 106 Anm. 6.

[3]) *Physiologie de l'esprit* [4] (Paris). Bibl. utile Vol. 55.

[4]) *De l'intelligence* [7] (Paris 1885), deutsch von Siegfried (Bonn 1886).

[5]) *Menneskets aandelöge Natur og Väsen* (Des Menschen geistige Natur und Wesen), Kopenhagen 1819—1828, in späteren Auflagen unter dem Titel *„Psychologie"*,

[6]) Psychologie in Umrissen[2], deutsch von Bendixen (Leipzig 1893). Kap. 2: Philosophische Probleme (Leipzig 1903) 26 ff.

indessen nicht ohne weiteres mit diesem Begriffe gleichzusetzen. Immaterialismus und Spiritualismus stehen vielmehr im logischen Verhältnis von Gattung und Art zu einander. Die platonischen Ideen sind immateriell, aber nicht geistig: die platonische Ideenlehre ist Immaterialismus, aber nicht Spiritualismus im strengen Sinne des Wortes. Der Spiritualismus im eigentlichen Sinne ist dagegen Psychismus, Panpsychismus (Allbeseelungslehre): Das Reale ist in allen seinen Teilen beseelt, sei es aktuell, sei es potenziell.

Um auch hier Missverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, dass die Begriffe Spiritualismus und Panpsychismus ebenfalls nicht als aequipollent oder identisch aufgefasst werden dürfen, was durch ihre rein etymologische Erklärung nahegelegt wird: denn der Panpsychismus tritt nicht nur als Spiritualismus, sondern auch als primitiver Animismus und in unserer Zeit als Hylozoismus und realistischer Monismus auf.

Die spiritualistische Weltanschauung kann erkenntnistheoretisch sowohl den Idealismus, als auch den Realismus voraussetzen. Je nachdem sie aber auf der Basis des einen oder des anderen noëtischen Standpunktes erwachsen ist, wird ihr näherer Inhalt, ihre weitere Ausgestaltung gänzlich verschieden. Es muss daher zwischen einem idealistischen und einem realistischen Spiritualismus als zwei Formen des Spiritualismus wohl unterschieden werden[1]).

a. Wenn das Fazit der erkenntnistheoretischen Untersuchung dahin lautet, dass unseren Vorstellungsinhalten nur subjektiver Wert zugesprochen wird, dass ausserhalb unserer Bewusstseinsinhalte nicht noch eine Welt von Dingen an sich anzunehmen ist, so ergibt sich in negativer Hinsicht, dass die Welt kein Sein ausserhalb ihres subjektiven Seins als Vorstellungsinhalt besitzt, dass sie nicht die Erscheinung von etwas darstellt, was unabhängig vom Bewusstsein vorhanden und unserer Erfahrung als Aussenwelt gegeben ist, und für die Metaphysik in positiver Hinsicht, dass alsdann nur diese Bewusstseinsinhalte selbst und deren Träger, die sie besitzenden Geister, real existieren. So hat der erkenntnistheoretische

[1]) Drews bezeichnet den spiritualistischen Monismus, soweit derselbe nicht im Unbewussten das Prinzip erblickt, als Bewusstseinsmonismus und unterscheidet statt zwischen idealistischem und realistischem Spiritualismus zwischen erkenntnistheoretischem und metaphysischem Bewusstseinsmonismus. Dem Bewusstseinsmonismus setzt er als coordinierte Art des Monismus gegenüber den konkreten des Unbewussten. (Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, Jena 1908, I 30 ff.)

Idealismus den metaphysischen Idealismus im Gefolge. Letzterer Begriff aber ist, insofern nach ihm allein nur dem Geistigen Realität zuerkannt wird, dem des Spiritualismus unterzuordnen. Diese Lehre stellt daher die idealistische Form des Spiritualismus dar.

Auch der idealistische Spiritualismus, wie er kurz genannt sein möge, kann ebenfalls wieder verschiedenen Charakter annehmen, je nachdem er in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf einem subjektiven oder objektiven Idealismus beruht. Wird die Aussenwelt [1]) lediglich als die Vorstellung der individuellen Ichs gefasst, so liegt der subjektiv idealistische Spiritualismus vor, dessen klassischer Vertreter Berkeley ist.

Diese subjektiv-idealistische Lehre hat aber den Abgrund des Solipsismus zur notwendigen Konsequenz, d. h. sie führt unmittelbar zu der völlig absurden Annahme, dass allein nur das erkennende Subjekt und seine Vorstellungen existieren, dass alles Uebrige nur seine Vorstellung ist, da auch die anderen Ichs oder Geister nur als Gedankeninhalte existieren können, wofern es, wie der erkenntnistheoretische Idealismus lehrt, widersprechend sein soll, dass ihnen ausserhalb ihres Vorgestelltwerdens noch ein Sein zukommt. Um dem Solipsismus zu entgehen und doch die Realität der übrigen empirischen Ichs begreiflich zu machen, pflegt man gegenwärtig fast durchgängig ein allgemeines, transzendentes, absolutes „Ich" oder „Gesamtbewusstsein" anzunehmen. Dieses umfasst all die aus ihm stammenden und als Inhalt oder Teile in ihm bleibenden individuellen Ichs. Die von ihm selbst mit Notwendigkeit erzeugte Vorstellung der Körperwelt kommt daher auch in den einzelnen Ichs zur Anschauung, freilich nicht wie bei dem Allwesen der Totalität, sondern nur einzelnen Fragmenten und Ausschnitten nach. Dieser sogenannte objektive Idealismus ist, wie zur Genüge schon aus der kurzen Darlegung seines Standpunktes hervorgeht, keine rein erkenntnistheoretische Lehre, sondern zugleich auch eine metaphysische Theorie; insofern stellt er die objektive Form des idealistischen Spiritualismus dar.

In dieser letzteren Fassung hat der metaphysische Idealismus oder Spiritualismus unter den Philosophen der Gegenwart sehr zahl-

[1]) Unter „Aussenwelt" versteht man in der philosophischen Terminologie nur stets die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, die Körperwelt mit Ausschluss der Geisterwelt.

reiche Anhänger; er dürfte die in Fachkreisen wohl am meisten vertretene Weltanschauung bilden. Und zwar werden die erwähnten Lehren des objektiven Idealismus mit denjenigen der Identitätsphilosophie verbunden; es gilt daher das Ansichsein des Wirklichen als geistig oder psychisch, das Sein in der Erscheinung als leiblich bzw. physisch, materiell. Die Konsequenz dieses Standpunktes ist der universelle Parallelismus, demgemäss jedem psychischem Vorgang ein physisches und auch jedem physischem Geschehen in der Welt ein (bewusst oder unbewusst) psychisches parallel geht, sodass beide Reihen sich überall vollkommen decken. Da es sich hier aber nicht um den realistischen, sondern den idealistisch-spiritualistischen Monismus handelt, so sind, wie bereits betont wurde, die Glieder der physischen Reihe nur empirisch real, metaphysisch phänomenal:

„Wir Menschen aber — und vielleicht alle Wesen überhaupt — sind psychisch so organisiert, dass wir dieselbe geistige Wirklichkeit, die wir in der inneren Erfahrung als eine solche unmittelbar erfahren, in unserer äusseren sinnlichen Wahrnehmung mittelbar als eine körperliche, im Raum sich ausdehnende auffassen. Und nun entsprechen sich nach dem idealistischen Parallelismus die Glieder der beiden Reihen, der phänomenalen und der realen, in der Art, dass man, wenn man die Vorstellungen, deren Inhalte die Erscheinungen sind, in ihrem Zusammenhange betrachtet, stets nur auf Erscheinungen, d. h. räumlich-materielle Prozesse stösst, nie aber auf wirkliche, d. h. geistige Vorgänge; dass aber jedes Glied der Erscheinungsreihe als Erscheinung eines Gliedes der wirklichen Reihe diesem zugeordnet ist, parallel läuft" [1].

b. Von diesem idealistischen Spiritualismus ist scharf zu unterscheiden der Spiritualismus auf der Basis einer realistischen Erkenntnistheorie. Führt nämlich die Untersuchung über die Möglichkeit und das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung zur realistischen Hypothese, sehen wir uns genötigt, zur Erklärung der Aussenwelt als Ursache an sich und für sich seiende Dinge, welche unabhängig von unserem Erkennen existieren, anzunehmen, so ergibt sich für die an diesen realistischen Standpunkt anknüpfende Metaphysik die Frage, welcher Art das Sein dieser transsubjektiv oder extramental existierenden Dinge sei. Hält der Realismus sich berechtigt, über das eigentliche Sein und Wesen dieser die Erscheinungen bedingenden Faktoren etwas auszusagen, so wird er damit zum transzendentalen Realismus. Alles, was wir sehen und tasten können, die gesamte Körperwelt, gilt für den Standpunkt der Erfahrung, wie nicht bezweifelt wird, als ausgedehnt

[1]) Busse a. a. O. 144.

und daher, wie bekanntlich Descartes insbesondere betont hat, als verschieden von dem unausgedehnten Seelischen. Dieser empirische Dualismus kann von der Spekulation festgehalten werden: geschieht dies, so wird er zum metaphysischen Dualismus erhoben. Vielfach aber finden wir nun die Anschauung vertreten, dass der empirische Dualismus von dem gleichsam höheren und darum weiter und tiefer blickenden Standpunkte der metaphysischen Betrachtung aus sich vereinfachen und in einen Monismus auflösen lässt, und zwar derart, dass das Reale, die eigentlichen Wirklichkeitsfaktoren, welche den Erscheinungen der Körperwelt zu Grunde liegen und diese bewirken, in Wahrheit auch seelischer, geistiger Art, nach Analogie unseres Geistes zu denken sind. Die körperlichen Dinge werden dieser Anschauung zufolge nicht von materiellen Atomen, sondern von geistigen Einheiten, Seelen oder Monaden genannt, konstituiert.

Allem Naturgeschehen liegen in letzter Linie als Träger geistige Einheiten zu Grunde. Es besteht keine feste Grenze zwischen dem Reiche der Geister und Körper, zwischen Lebendem und Totem, Organischem und Unorganischem. Nur Stufen der Beseeltheit können unterschieden werden. Denn, wenn auch alles seelischer Art ist, so hat man doch zu unterscheiden zwischen dem primitiven Seelenleben auf unterster Stufe, bei Pflanzen und Mineralien — hier kann es nur als ein dumpfes Innenleben gedacht werden — und dem entwickelten bei Tier und Mensch.

Der idealistische und der realistische Spiritualismus stimmen beide darin überein, dass lediglich das Geistige Realität besitzt. Aber das Geisterreich, welches der Spiritualismus in realistischer Form annimmt, ist unverhältnismässig grösser als das des idealistischen Spiritualismus. Nach diesem existieren nur real die einzelnen, endlichen Bewusstseine und das sie umfassende allgemeine Bewusstsein. Eine irgendwie an sich reale Aussenwelt, irgendwelche Dinge an sich, welche das Phänomen der körperlichen Wesen und Gegenstände verursachen, gibt es nicht; das Sein der Aussenwelt geht restlos darin auf, Bewusstseinsinhalt zu sein. Dem realistischen Spiritualismus zufolge existieren nicht nur die empirischen Geister und eventuell ein absolutes unendliches Subjekt, welches er gleichfalls annehmen kann, sondern noch eine unermessliche Zahl von niederen geistigen Wesen, welche das Ansich der Körperwelt bilden und unserer sinnlichen Wahrnehmung sich in räumlich-ausgedehntem Zusammenhange darbieten.

In der philosophischen Literatur wird unter Spiritualismus zumeist nur der realistische oder monadologische verstanden, welcher die objektive Existenz der Aussenwelt anerkennt. Da aber im Begriffe des Spiritualismus nur die Bestimmung liegt, dass das Reale geistiger Art ist, er aber über die Ausdehnung und die Grenzen des Geisterreiches nicht das mindeste besagt, so hat der metaphysische Idealismus mit genau demselben Rechte als Spiritualismus zu gelten.

4. *a.* Vertreter der spiritualistischen Weltanschauung, insbesondere der idealistisch-spiritualistischen, finden wir unter den Philosophen aller Länder, so in England James Frederick Ferrier[1]), Alexander Campbell Fraser, Thomas Collyns Simons, James Ward[2]). In Frankreich finden wir durch Maine de Biran und Royer-Collard eine Schule begründet, welche sich mit idealistisch-spiritualistischer Metaphysik unter Betonung der Psychologie als grundlegender Disziplin beschäftigt. Während aus ihr Jouffroy, Victor Cousin[3]) hervorgingen, gehören der neueren französischen Spiritualistenschule u. a. an Ravaisson, Secrétan, Vacherot[4]), Renouvier, Lachelier, Boutroux. In Italien sind zu nennen Luigi Ferri, aus dessen Schule Luigi Ambrosi hervorging. Unter französischem Einfluss hat der Spiritualismus neuerdings auch in Spanien Eingang gefunden.

Auch in Deutschland zählt der Spiritualismus, vor allem der idealistische, nicht wenige Anhänger. Insofern deren Konstruktionen unserem Interesse am nächsten stehen, sei auf diese etwas näher eingegangen.

Auf den subjektiv-idealistischen Spiritualismus läuft der „Psychomonismus" Verworns hinaus. Nach ihm ist die gesamte Körperwelt nur Inhalt der Psyche. „Es gibt überhaupt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche"[5]). Dass Verworn sich nicht zum objektiven Idealismus bekennt, veranlasst offenbar sein ausgesprochenes Bestreben, den Monismus in völlig hypothesenfreier Weise zu begründen[6]).

[1]) Works (1866 und 1875).

[2]) *Naturalism and Agnosticism* (1899).

[3]) *Du vrai* III 3.

[4]) *Le nouveau spiritualisme* (1884).

[5]) Naturwissenschaft und Weltanschauung (Leipzig 1904) 29. Den nämlichen Standpunkt entwickelte Verworn ferner in seiner „Allgemeine Physiologie" (1893) 1. Kap., im „Schulblatt der Provinz Sachsen" (1902) 41. Jahrg., Nr. 3, in „Mechanik des Geisteslebens" (Leipzig 1907) 1. Vortrag.

[6]) Naturwissenschaft und Weltanschauung 16.

Die spiritualistischen Anschauungen, wie sie in objektiv-idealistischer Form zur Zeit in unserem Vaterlande vertreten werden, gehen vor allem auf Schopenhauer und Fechner zurück.

Der fundamentale Gedanke der Schopenhauerschen Philosophie ist die Lehre, dass all dasjenige, was in unserer Wahrnahmung als ein Ausgedehntes, ein Körperliches erscheint, seinem Ansichsein nach ein Seelisches und zwar Wille ist. Wie Kant, so gelten auch Schopenhauer Raum, Zeit und Kausalität als apriorische Formen der Erkenntnis. Aber mögen diese auch das Wesen der Dinge an sich verhüllen und über deren wahres Sein ihren Schleier ausbreiten, in einem Falle ist es uns doch möglich, das Ansichsein zu erkennen, und zwar bei uns selbst. In unmittelbarster Intuition nämlich erfassen wir unser Wesen als Willen. Die Erscheinung des Willens ist der Leib: dieser ist nichts anderes als der „sichtbar gewordene Wille" und dessen „sichtbarer Ausdruck". Damit aber haben wir den Schlüssel zur Erkenntnis des Wesens des Universums gewonnen. Auch alle anderen Wesen sind ihrem Ansichsein nach Wille und Trieb. Wie allgemein die höheren Stufen der sichtbaren Welt aus den niederen hervorgehen, so sind auch die höheren Formen des Willens aus dem niederen bewusstlosen Wollen hervorgegangen. Das Urprinzip ist daher der unbewusste, blinde Wille[1]). Schopenhauers Standpunkt ist daher „alogischer" Voluntarismus und stellt zu Hegels „Panlogismus" den direkten Gegensatz dar.

Im Anschluss an Schopenhauer bekennen sich zum metaphysischen Voluntarismus Frauenstädt, Deussen, Bahnsen, Mainländer. Bilharz sucht die Willenslehre des Meisters mit einem atomistischen Dynamismus zu verbinden[2]). Einen weiteren Ausbau des Schopenhauerschen Systems versucht in mannigfaltiger Anlehnung an v. Hartmann der Afrikareisende Karl Peters; die Welt besteht nach ihm aus wollenden Ichs, aber die Welt ist, um wollend zu sein, auf allen ihren Stufen auch vorstellend[3]).

Nach Fechner sind auf Grund der Analogie des menschlichen Organismus ausser Pflanzen und Tiere auch die Himmelskörper als beseelte und bewusste Wesen zu denken. Das Ansich der Dinge

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung. Insb. I. Bd. 1. Buch.

[2]) Vgl. insb. „Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung" (Stuttgart 1879).

[3]) Arthur Schopenhauer als Schriftsteller und Philosoph (1878). Willenswelt und Weltwille (Leipzig 1883).

ist geistiger Art. Zwischen den verschiedenen Gattungen von Seelen besteht nicht nur eine Stufenfolge, sondern die höhere umfasst auch die niederen in sich, so die Seele der Erde die der Menschen, Tiere und Pflanzen. Alle Seelen aber umfasst in sich die höchste Seele, d. h. die der Gottheit. Wie der Leib die Erscheinung der Seele ist, so stellt die ganze Welt nichts anderes als die Erscheinung der Gottheit dar[1]).

Von den Denkern der unmittelbaren Gegenwart sind die bedeutsamsten und einflussreichsten Vertreter dieser idealistisch-spiritualistischen Gedankengänge Wundt, Paulsen und v. Hartmann.

Wundt lehrt, dass die Bearbeitung des durch die Erfahrung gelieferten Materials auf zwiefachem Wege erfolgt, nämlich durch die Naturwissenschaft und die Psychologie. Die psychologische Betrachtung legt die Annahme nahe, dass das, „was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen." Dieses Innensein, das Geistige ist das wahre Ansichsein der Wirklichkeit. Die Seele, bzw. das geistige Geschehen, ist in letzter Linie Wille, Wollen, der Wille allein bildet „die wirkliche Realität unseres Seins". Dagegen bleibt die metaphysische Untersuchung der naturwissenschaftlichen Resultate als letzte Einheit beim Atom stehen. Ueber dessen eigentliches Wesen aber vermag sie uns keinen weiteren Aufschluss zu geben. Da wir indessen nicht annehmen können, dass die Dinge überhaupt kein eigenes Sein haben, ein anderes Sein aber als unser Wille uns nirgend gegeben ist, so muss die kosmologische Idee hier durch die psychologische dahin ergänzt werden, dass das eigene Sein der Dinge dem unseren gleichartig d. h. Wollen ist. Die Welt stellt daher die Gesamtheit der Willenstätigkeiten dar; ihre Entwickelung ist lediglich Entfaltung des Weltwillens, der indessen nicht wie bei Schopenhauer ein alogisches intelligenzloses Prinzip, sondern Gott, die Intelligenz selber, vorstellender Wille ist[2]).

Auch der idealistische Spiritualismus Paulsens ist voluntaristisch gefärbt. Wir finden hier die Anschauungen Wundts mit denjenigen Fechners verbunden vor. Zwischen der organischen und unorganischen Welt besteht hinsichtlich ihrer Substanz kein

---

[1]) Vgl. „Ueber die Seelenfrage" (1861), „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanze" (1848). „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (1891), „Elemente der Psychophysik" (1860).

[2]) S. insb. „System der Philosophie" (Leipzig 1897) 379 ff. 407 ff.

Unterschied. Denn, wie die naturphilosophische Betrachtung lehrt, muss bereits von vornherein in der unorganischen Materie seelisches Leben vorhanden gewesen sein, da man sich sonst die Entstehung des seelischen Lebens auf der Erde schlechterdings nicht erklären kann. Die atomistische Auffassung der Materie als eines Aggregates von absolut harten, starren, passiven Atomen ist eine rein willkürliche Konstruktion, da die Tatsachen uns nur Teile der Materie mit spontaner, von innen hervorbrechender Regsamkeit aufweisen. Die erkenntnistheoretische Untersuchung sagt uns, dass die Körper nur Erscheinungen sind. Was sie an und für sich sind, können wir zunächst nur in einem Falle, nämlich bei uns selbst, erkennen:

„Jeder weiss um sich, was er ist, ausser dem, dass er anderen und auch sich selbst als ein organischer Körper erscheint: er weiss um sich als ein fühlendes, wollendes, empfindendes, denkendes Wesen". Dies nennt er sein eigenes Selbst. Von diesem Punkte aus ist die Welt zu deuten. Es gibt keine Dinge, welche bloss Körper sind: „alle Körper sind beseelt, omnia, quamvis diversis gradibus, animata".

Wie Fechner, so lässt auch Paulsen die Himmelskörper beseelt sein. Sie sind als solche als Träger eines einheitlichen Seelenlebens, in welchem das Seelenleben aller Teilwesen als Moment aufgehoben ist, und weiterhin als Glieder eines grösseren Ganzen, eines kosmischen Alllebens aufzufassen. Den Schlussstein seiner Weltbetrachtung bildet der alte Gedanke der Weltseele; jedes körperliche System ist Träger oder Leib eines Innenlebens, das Weltsystem Leib oder Erscheinung Gottes. Insofern Paulsen den Intellekt als etwas Sekundäres, den Willen dagegen als das Primäre, die Urform und Grundfunktion des Seelenlebens ansieht, erhält seine Weltanschauung voluntaristischen Charakter [1]).

Nach Eduard von Hartmann muss der Weltgrund so gedacht werden, dass er Logisches und Alogisches in sich verbindet, denn er kann einerseits nicht bloss alogischer blinder Wille sein, da das Logische unmöglich aus dem Alogischen abzuleiten ist, andererseits nicht nur rein logischer Natur sein, weil das Logische als etwas durchaus Passives nicht das sich gleichfalls in der Welt findende Alogische hervorzubringen imstande ist. Schopenhauer und Hegel verbindend lehrt Hartmann daher, dass der Weltgrund sowohl Wille

[1]) Einleitung in die Philosophie [12] (Stuttgart und Berlin 1904) 105 ff.

als auch Vorstellung ist. Da beide als unbewusst zu denken sind, so ist der Weltgrund und damit das Ansichsein der Dinge das Unbewusste, dessen Attribute Wille und Vorstellung (Idee) sind. So ist die Seele „das lebendige System von unbewussten Willensakten der absoluten Substanz, deren äussere Erscheinung unser Leib und deren innere Erscheinung die Gesamtheit unserer bewussten psychischen Funktionen bildet“ [1]).

Der getreue Schildknappe Hartmanns ist Arthur Drews: „der wahre Pantheismus ist Philosophie des Unbewussten, da nur der unbewusste Geist der Grund sowohl der unbewussten Natur wie des bewussten Geistes sein kann“ [2]). Die Hartmannschen Anschauungen finden wir auch wieder bei Venetianer [3]), v. Köber [4]) und Schneidewin [5]).

Im Anschluss an Wundt spricht sich dagegen Rudolf Eisler für einen rationalen Voluntarismus aus. Wille und Idee sollen nicht als zwei Attribute des Wirklichen betrachtet werden; vielmehr ist dasselbe, was als lebendige Aktualität, als Dynamik, Kraft, Wille ist, sofern es sich einheitlich zusammenhängend, harmonisch-zielstrebig betätigt, Vernunft. Die Wirklichkeitsfaktoren sind Willenszentren, deren Selbst sich im Wollen bekundet, so zwar, dass das Wollen das Element der Intelligenz einschliesst [6]).

Nach Theodor Lipps haben wir uns das Reale als das Bewusstseinsleben des Welt-Ich oder Weltbewusstseins bzw. alles Gegebene, die ganze Welt der Erscheinungen als Erscheinung oder Offenbarung dieses Welt-Ich oder Weltbewusstseins vorzustellen [7]). Für den ob-

[1]) Nach Drews Formulierung (Das Ich als Grundproblem der Metaphysik [Freiburg i. Br. 1897] 301. S. im übrigen v. Hartmann, insb. Philosophie des Unbewussten [10] [Leipzig 1890]).

[2]) Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter (Jena 1908) 42. S. ferner Ed. v. Hartmanns philos. System im Grundriss (Heidelberg 1902). Vgl. Das Ich als Grundproblem der Metaphysik (1897) und Lipps als Naturphilosoph (Die Propyläen 1908 Nr. 32 u. 33.)

[3]) Der Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philos. des Unbewussten (Berlin 1874).

[4]) Das philosophische System Ed. v. Hartmanns (Breslau 1884).

[5]) Offener Brief an Ed. v. Hartmann zum 50. Geburtstag des Philosophen (Leipzig 1892).

[6]) Kritische Einführung in die Philosophie (Berlin 1905) 161 f. Seele und Leib 88 ff.

[7]) Leitfaden der Psychologie (Leipzig 1903) 335 ff. (in der 1906 erschienenen 2. Auflage ist der Anfang „Metaphysisches“ fortgefallen). Naturwissenschaft

jektiven Idealismus unter Annahme eines universalen Bewusstseins als absoluten Prinzips tritt auch Julius Bergmann ein[1]).

In einem „psychischen Monismus" erblickt Heymans die Lösung des Welträtsels. Er nimmt an,

„dass die Gegenstände aller möglichen Hirnprozesswahrnehmungen, also die Wirklichkeiten, welche unter günstigen Bedingungen diese Wahrnehmungen veranlassen könnten, im allerbuchstäblichsten Sinne mit den Bewusstseinsvorgängen identisch, das heisst also, dass sie nichts anderes als eben diese Bewusstseinsvorgänge sind. Diese Annahme mag richtig oder unrichtig sein, jedenfalls ist sie von einer fast kindlichen Einfachheit und Durchsichtigkeit; und wer sie nicht für einfach und durchsichtig hält, kann davon gewiss sein, dass er tiefer sucht, als nötig ist"[2]).

Allem psychischen Leben aber liegt zeitlose Wirklichkeit, das Weltbewusstsein zu Grunde[3]).

Auf einen objektiv-idealistischen Spiritualismus geht endlich auch die „immanente Philosophie" hinaus, welche Schuppe, Rehmke, Leclair, Kaufmann, v. Schubert-Soldern und andere vertreten. Insofern nämlich für sie „bewusst sein" und „wirklich sein", „Vorstellung" und „Objekt" identische Begriffe sind und überdies, um dem Solipsismus zu entgehen, zumeist zur Hypothese eines neben oder über den individuellen Bewusstseinen vorhandenen allgemeinen Bewusstseins gegriffen wird, so ist die immanente Philosophie nicht nur Erkenntnistheorie, sondern auch zugleich Metaphysik, Ontologie.

b. Wenden wir uns nunmehr den Anhängern des realistischen Spiritualismus zu. Der erste konsequente Vertreter dieses Standpunktes war bekanntlich Leibniz. Er hat dieser Form des Spiritualismus die in der Folgezeit für ihn geradezu typische monadologische Fassung gegeben. Leibniz setzte nämlich an die Stelle der physischen Atome psychische Einheiten, gleichsam metaphysische Punkte, Seelen, welche er nach dem Vorbilde Giordano Brunos Monaden nannte. Sie sind ihrem Wesen nach vorstellende Kräfte. Es gibt in der Welt nichts anderes ausser den Monaden und ihren Vorstellungen.

---

und Weltanschauung (Heidelberg 1906) 38 ff. Der Beitrag über „Naturphilosophie" in der 2. Aufl. der Festschrift für Kuno Fischer (Heidelberg 1907). „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts".

[1]) System des objektiven Idealismus (Marburg 1903).

[2]) Einführung in die Metaphysik (Leipzig 1905) 239. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt C. A. Strong, *Why the Mind has a Bodi* (1903).

[3]) A. a. O. 322 f.

Während der Franzose Maine de Biran († 1824) diesen Spiritualismus mit der Aenderung übernahm, dass nicht die Vorstellung, sondern der effort voulu d. h. Aktivität und Wille das Wesen der Monade ausmacht[1]), finden wir in Deutschland realistisch spiritualistische Elemente vor in den Schriften von Herder[2]). Immanuel Hermann Fichte, Beneke, Ulrici, Carl Christian Friedrich Krause, Carrière, Otto Pfleiderer. In scharf ausgeprägter Form begegnet er uns bei Lotze.

Wohl hatte auch Herbart im Anschluss an Leibniz eine Vielheit unkörperlicher Wesen, die sogenannten Realen, angenommen; jedoch hatte er sich über die einfache Qualität dieser die Materie konstituierenden Realen nicht näher ausgesprochen. Lotze schloss sich hingegen enger an Leibniz an. So richtig die atomistisch-mechanistische Naturauffassung vom empiristischen Standpunkte auch ist, so hat sie, da nur auf die Analyse der Erscheinungen berechnet, nur provisorischen Wert. Das Ansichsein der harten und weichen, der bunten und leuchtenden Dinge kann allein die Metaphysik bestimmen. Diese lehrt, dass es zum Begriffe des Seienden gehört, in Beziehung zu stehen. Dieses Inbeziehungstehen darf wieder nicht bloss als ein zwischen den Dingen bestehendes Band, sondern muss als ein Zustand in den Dingen aufgefasst werden. Die Veränderung in dem einen muss unmittelbar ein Leiden des anderen bedeuten. Das Wechselwirken und Wechselleiden aber kann nur bei Wesen möglich sein, welche es wirklich fühlen, welche im Wechsel ihrer Zustände ihre Identität bewahren und folglich für sich sind. Deshalb müssen die Dinge an sich geistige Monaden sein; denn jene geforderte Eigenschaft können nur Wesen haben, welche die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände einheitlich im Bewusstsein und ihre Aufeinanderfolge im Gedächtnis zusammenfassen können. Wenn damit auch der qualitative Unterschied zwischen Seele und Leib gefallen ist, so sind sie doch zweierlei: Die Seele ist nur eine einzige nichtsinnliche Substanz, der Körper dagegen eine Zusammensetzung vieler. Diese Lehre erhält in ihrer Weiterentwickelung eine spinozistisch-pantheistische Wendung, insofern zur Erklärung der Beeinflussung und Wechselwirkung der Monaden untereinander angenommen wird, dass diese Modi Modifikationen einer sie umfassenden, in ihnen wirkenden und lebenden Allsubstanz sind[3]).

[1]) *Essai sur les fondements de la psychologie* (1806).

[2]) Vgl. Siegel, Herder als Philosoph (Stuttgart und Berlin 1907) 139.

[3]) Insb. Mikrokosmus 9. Buch.

Diesem Standpunkte pflichtet auch der scharfsinnige Verfechter der Wechselwirkungstheorie Ludwig Busse bei. Er unterscheidet zwischen primitiven geistigen Wesen, den Dingmonaden, und den höheren, den Seelenmonaden, welche im Gegensatze zu den ersteren einer (wenn auch beschränkten) Entwickelung fähig sind. Bestimmte Konstellationen der Dingmonaden, welche durch eine vom Weltgeist selbst gegebene gesetzmässige Ordnung eintreten, bilden für diesen die Veranlassung, aus sich heraus die verschiedenen, dem Sinne des Ganzen nach ihnen entsprechenden Seelenmonaden zu erzeugen.

5. Diese Ausführungen dürften zur Genüge dargetan haben, dass die Spekulation keineswegs mehr kraftlos darniederliegt, sondern dass bereits mit grossem Eifer auch auf metaphysischem Gebiete gearbeitet wird. Aber eine Frage drängt sich auf die Lippen, nämlich ob die in bunter Fülle vor uns liegenden Früchte der Erkenntnis auch gute Früchte sind, ob sie auch einen Fortschritt in der Erfassung der Wirklichkeit darstellen. Diese Frage dürfte schwer mit einem „Ja" zu beantworten sein. Eine eingehende und einschneidende Kritik der entwickelten spiritualistischen Weltanschauungen soll bei anderer Gelegenheit erfolgen. Hier seien nur ein paar kurze kritische Randbemerkungen gestattet.

Der Spiritualismus ist der Antipode und Todfeind des Materialismus. Die Fackel des Geistes, welche dieser umzustürzen und auszulöschen trachtet, sucht jener zu hellster, allüberall hin strahlender Leuchte zu entfachen. In schärfster Weise tritt der Spiritualismus dem Materialismus gegenüber für die selbständige, von der Materie unabhängige Existenz des Psychischen auf: insofern kommt ihm zweifellos ein hohes Verdienst zu.

Aber der Spiritualismus ist auch ein extremer und damit ein verfehlter Standpunkt. Was zunächst den idealistischen Spiritualismus betrifft, so hat man hier, wie ausgeführt wurde, zwischen einer subjektiven und objektiven Form zu unterscheiden. In ersterer Fassung hat er, weil er dem Solipsismus nicht entgehen kann, wie gleichfalls bereits bemerkt wurde, weiter keine Anhänger. In der zweiten Fassung, als objektiver Idealismus, hat der Spiritualismus allerdings immer mehr Vertreter. Aber auch dieser Standpunkt leidet an zahlreichen Gebrechen, welche seine Richtigkeit nicht wahrscheinlicher machen. Durch die Annahme eines absoluten Urgrundes, eines „Allbewusstseins" etc. sucht man an dem Abgrunde des Solipsismus vorüberzukommen. Aber diese Theorie ist eine völlig

willkürliche Konstruktion, welche in der Erfahrung nicht den leisesten Anhalt besitzt. Dieses absolute Wesen, dessen Vorstellung die Welt ist, das die übrigen Geister in sich umfasst, ist eine einfache Fiktion. Versuchen wir uns überdies ein wenig nur das Verhältnis zwischen dem Allgeiste und den individuellen Geistern, so etwa nur das Verhältnis zwischen ihrem beiderseitigen Erkennen, klarzumachen, so stossen wir auf derartige Schwierigkeiten, dass schon daraus sich die völlige Unbrauchbarkeit und darum Unwissenschaftlichkeit dieser Hypothese ergibt. Besteht beim realistischen Spiritualismus auch die erkenntnistheoretische Grundlage im allgemeinen zu Recht, so hat er doch gleichwohl kein Anrecht auf grössere Wahrscheinlichkeit, er kann ebensowenig wie der Materialismus den Hervorgang des Geistes aus der Materie erklären, die Entstehung der Materie aus dem Geist verständlich machen.

Sowohl beim objektiv-idealistischen, wie beim realistischen Spiritualismus finden wir, allerdings in verschiedener Form, den Gedanken der Allbeseelung vor. Im Panpsychismus kehrt der Animismus der Naturvölker in philosophischem Gewande wieder. Alles soll beseelt sein, jeder Glassplitter, jeder Regentropfen, jedes Sonnenstäubchen; die Schallwellen, welche in unserem Bewusstsein den Ton hervorrufen, sollen ihrem Ansichsein nach seelisch sein; der Ziegelstein soll ein Innenleben besitzen, welches, wenn auch primitiver Art, doch immerhin nicht spezifisch, sondern bloss graduell von demjenigen verschieden ist, welches dem Leibe eines Gelehrten zukommt. Nichts in aller Welt berechtigt zu derartigen ungeheuerlichen Annahmen. Mit Recht sagt Riehl, der Panpsychismus sei „eine reine Spekulation, für welche die psycho-physischen Tatsachen keine Handhabe bieten". „Der Dichter mag die Dinge ringsum beseelen, als Denker aber sollten wir doch aufhören, von einem Lieben und Hassen der Elemente und der Atomverbindungen zu träumen" [1]). Bei näherer Kritik müsste ferner auf das Unzulässige gewisser Analogieschlüsse hingewiesen werden, welche bei den spiritualistischen Konstruktionen im einzelnen eine grosse Rolle spielen, auf die Falschheit der Voraussetzung, dass das Ich seinem innersten Wesen nach leichter erfassbar, und daher von ihm aus auf das der Aussenwelt zu schliessen sei, auf das Ungehörige und Unberechtigte der Identifizierung der Begriffe von Kraft und Wille und anderes mehr.

[1]) Zur Einführung in die Philosophie (Leipzig 1903) 161 f.

Zur Psychologie des Kindes.

Von Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Die Literatur über Kindespsychologie ist in den letzten Jahren zu einer wahren Hochflut angewachsen. Der Wert der einzelnen Leistungen ist sehr verschieden, denn Berufene wie Unberufene wollen auf diesem neuen, anscheinend leicht zugänglichen Gebiete sich Lorbeeren erringen. Aus der grossen Menge der Kinderstudien ragen einige wenige, von Fachmännern verständnisvoll angestellte und sachgemäss beurteilte Beobachtungen hervor: den Preis läuft allen bisherigen Publikationen das Unternehmen der Eltern William und Clara Stern ab, welche ihre drei Kinder von der ersten Stunde ihrer Geburt an systematisch beobachtet, in genauer Buchführung ihre Erfahrungen verzeichnet und mit Berücksichtigung anderer Forscher daraus die bis jetzt gesichertsten Resultate geliefert haben. Dass dabei die Beobachtungen einer Mutter von nicht zu ersetzendem Werte sind, leuchtet unmittelbar ein. Zur Systematisierung derselben, und ihrer Beurteilung waren wenige so befähigt, wie der experimentierende Psychologe W. Stern, über dessen z. T. bahnbrechende Experimente und Studien wir wiederholt in dieser Zeitschrift berichtet haben. Da hier zugleich die gesamte zugängliche Literatur des In- und Auslandes berücksichtigt wird, so bietet das Sternsche Werk die beste Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Kindespsychologie. Wir geben darum ein kurzes Referat über das reichhaltige Material, erlauben uns aber auch hie und da eine kritische Bemerkung hinzuzufügen.

Die erste Veröffentlichung gilt der Sprache des Kindes. Sie bietet im I. Teile eine ausführliche Sprachgeschichte des Kindes, um sodann im II. die Psychologie der Kindessprache zu behandeln [1]).

I.

Die eigentliche Sprachperiode des Kindes, welche mit Vollendung des 1. Lebensjahres beginnt, bereiten die „Vorstadien“ vor. Wie bei der Entwicklung des Kindes überhaupt innere und äussere Faktoren zusammenwirken, so auch in der Sprachvorbereitung: Schreien und

[1]) Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes von Clara und William Stern. I. Die Kindersprache. Eine psychologische und sprachtheorethisce Untersuchung. Leipzig 1907, Barth.

Lallen einerseits, Lautnachahmung und Sprachverständnis andererseits.

Die ersteren gehen zeitlich den letzteren voraus. Schon das erste Eindringen der Luft in die Lunge des Kindes erzeugt einen Schrei, während der äussere Gehörgang noch verstopft ist, also ein Laut nicht gehört werden kann. Das Schreien ist aber lediglich noch Ausdrucksbewegung und zwar zuerst der Unlust, hat aber teleologisch die Bedeutung nach Hilfe zu rufen. Nach und nach differenziert sich das Schreien so, dass man das spezielle Bedürfnis des Kindes daraus erkennen kann. Im ersten Vierteljahre beginnt das Kind auch Lustgefühle zu äussern: Behaglichkeitslaute, ein Lächeln, auch starkes Lachen und Jauchzen bei heftiger Lusterregung.

Einen besonders charakteristischen Ausdruck der Lust bildet das Lallen, das zunächst einzeln auftritt, dann aber endlos wiederholt wird. Es besteht nicht mehr bloss aus Vokalen, wie das Schreien, ä, nae, a, öa!, sondern es sind artikulierte Laute mit Abwandlungen und Modulationen der Stimme. Im Durchschnitt beginnt das Lallen gegen Ende des 2. Lebensmonates. Die ersten Lallsilben enthalten regelmässig ein r: kräkrä, errerre, örre, arra, ör, ro, nicht so regelmässig die Laute, welche andere Forscher beobachtet haben. Darum trifft das „Prinzip der geringsten physiologischen Anstrengung" nicht zu, wonach die Reihenfolge sein soll: Lippen-, Zahn-, Gaumenlaute.

Wenn das Lallen sich als Ausdruck behaglicher Gemütslage bekundet, so wird es damit in seiner Differenzierung noch keine differenzierte Ausdrucksbewegung; vielmehr treibt das Kind ein Spiel mit seinen Sprachorganen; es macht ihm ebenso Freude wie das Zappeln der Glieder. Die Laute sind spontane Erzeugnisse, von der Umgebung wenig beeinflusst; dies beweisen schon die unnachahmbaren Glucks-, Schnalz-, Sprudellaute. Diese scheinbar zwecklose Lautmannigfaltigkeit hat eine sehr wichtige Aufgabe: die Sprachorgane für ihre spätere Funktion einzuüben. Manche Lalllaute gehen wohl auch in die eigentliche Sprache über.

Eine nähere Vorbereitung bietet das Hören der eigenen Laute, welche, immer wieder gehört, eine sensorische Verknüpfung von Sprachlaut und Hörlaut herbeiführen. Damit beginnt die Echolalie: das Kind hat Freude nicht bloss an dem wiederholten Produzieren, sondern auch am Rezipieren; erst mit 8—9 Monaten wurde bei Sterns Kindern die erste „Fremdnachahmung" beobachtet; damit wird die Uebernahme der Umgangssprache eingeleitet. Die Behauptung Preyers, dass vor dem Verständnis diese Nachahmung fehle, ist also irrig: das Sprachverständnis tritt viel früher ein als das Sprechen. Freilich versteht das Kind nicht die einzelnen Worte einer Frage; sondern ein Wort, der Ton, eine dabei gemachte Geberde, macht sie verständlich. Indem mit derselben Geberde immer dasselbe Wort verbunden gehört wird, wird der Sinn desselben verstanden.

II.

Das eigentliche Sprechen des Kindes beginnt in dem Moment, in welchem es die einzelnen Funktionen des vorsprachlichen Stadiums zusammenzufassen vermag. Bisher hatte es gelallt, sinnlose Laute nachgeahmt und Worte verstanden, ohne sie selbst gebrauchen zu können: nun aber beginnt es, sinnvolle Worte selbst zu sprechen. Hatte es bisher *mamam* nur gelallt, so bezeichnet es nun damit seine Mutter oder ein Verlangen nach ihr. Bisher hatte es nur mehr gehörte Worte nachgesprochen, ohne zu wissen, was sie bedeuteten, nun fängt es an, auf die Gegenstände hinzudeuten, wenn sie gesprochen werden, obgleich es sie eben selbst noch nicht hervor bringen kann. Dies geschieht erst nach und nach und manchmal mit sichtlicher Anstrengung und oft mit längeren Stagnationen im Fortschritt. Eine genaue Zeit für diesen Anfang ist nicht angebbar; sie schwankt zwischen $^3/_4$ und $1^1/_2$, selbst 2 Jahren. Für Kinder Gebildeter, welche bis jetzt nur beobachtet worden sind, kann das fünfte Vierteljahr als Norm angegeben werden. Die Worte sind nur vereinzelt der üblichen Sprache entnommen, sie werden vom Kinde selbst gebildet, stimmen aber vielfach, auch bei verschiedenen Nationalitäten, überein, da sie hauptsächlich naturhafte Symbole, Schallmalereien, darstellen: pa (ba) und ma zur Bezeichnung der Eltern, aber auch des Essens; ata (oder ada) für das Verschwinden und Weggehen usw. Sie treten durchweg in interjektionaler oder in substantivischer Form auf; erstere sind lautliche Ausdrucksbewegungen, letztere Lallwörter oder Schallmalereien (wau-wau). Damit soll aber nicht gesagt sein, dass das Kind in diesen zwei von der Grammatik unterschiedenen Redeweisen spricht; beim Kinde ist der Sprachschatz noch nicht differenziert.

Es beginnt überhaupt nicht mit Worten, sondern mit Sätzen, welche keine grammatischen Redeteile darstellen. Das Kind fasst nicht einen Gegenstand für sich objektiv auf, sondern subjektiv, es setzt sich in Beziehung zu ihm, z. B. es verlangt nach ihm. Mama heisst in diesem Stadium entweder: Mutter komm! oder Mutter gib mir! usw. Man kann es das Stadium des „Satzwortes", genauer des „Einwortsatzes" nennen. Daraus ergibt sich schon, dass die Bedeutung der Worte weniger intellektuell als volitionell-affektiv ist: das Kind will nicht so sehr etwas von den Dingen aussagen, sondern es will sie haben, gebrauchen, geniessen. Die lautlichen Aeusserungen gehen vorzüglich auf Essbares, sie entspringen einer bestimmten Situation. Meumann hat die gangbare intellektualistische Auffassung der ersten kindlichen Worte widerlegt und die volitionistische und emotionelle betont; er geht aber zu weit, wenn er ihnen alle objektive Aussage abspricht. Stern findet auch objektive Merkmale. Ist es nicht eine Aussage, wenn das Kind beim Anblick des Hundes wau-wau ruft?

Bezeichnen die ersten Worte des Kindes Begriffe? Darauf ist dieselbe Antwort zu geben, wie auf die Frage nach der Kategorie seiner Worte. Wir finden einen undifferenzierten intellektuellen Urzustand, folglich nur „Urbegriffe", Scheinbegriffe, die weder individuell noch generell sind. Es wendet das Wort Papa zunächst nur auf den Vater an, dann aber auch auf andere Männer, nicht weil es die ihnen gemeinsamen Merkmale durch Vergleichung erkennt: Die ersten Wortbedeutungen sind psychologisch zu erklären als „Bekanntheitssymbole auf rein assoziativer Grundlage." Aehnlich bildet sich ja auch das Tier „Allgemeinvorstellungen". Es sind äussere Merkmale, welche das Kind sich einprägt. „All die verschiedenen Männer, für welche das Kind das Bekanntheitssymbol papa hat, müssen ihm nicht viel anders erscheinen, als den Zivilisten die Soldaten eines Regiments oder dem Städter die Schafe einer Heerde."

Eine Begriffsbildung findet erst im nächsten Stadium, dem Substanzstadium, wie es Stern nennt, statt. Das Kind erhält ein „Symbolbewusstsein": es braucht nun nicht bloss die Worte als Bezeichnung von Gegenständen, sondern merkt, dass jedes Ding einen Namen hat. Es fängt an, fortwährend nach den Namen zu fragen: „isn das", „das das", damit mehrt sich der Wortschatz ganz erheblich. Diese Periode kann schon mit 1½ Jahren beginnen; die Forscher, welche erst im 3. Lebensjahre die Fragen gefunden haben, verstanden offenbar den Sinn von „das das" nicht. Ueberhaupt ist die hohe Wichtigkeit dieser Wandlung früher nicht gewürdigt worden; erst Stern hat mit Lindner und Major dieselbe erkannt. Auch an Hellen Keller beobachtete Miss Sullivan einen ähnlichen rapiden Fortschritt in der Namengebung.

In diesem Stadium tritt das Subjektiv-Zuständliche gegen das Objektiv-Gegenständliche, darum die Interjektion gegen das Substantiv zurück; selbst Interjektionen und Substantive, die ein Wollen bezeichnen, werden zu Gegenstandsbezeichnungen: „lies" für Zeitung, das Bittwort butte bezeichnet Semmel, natz-knaps das Portemonnaie; die benannten Gegenstände gehören aber noch der Umgebung des Kindes an: Eltern, Geschwister, Spielzeug, Essbares und Trinkbares und zwar als Individualbegriffe. Diese werden dann zunächst nicht Gattungs-, sondern Pluralbegriffe: es ordnet jedes Exemplar neben das andere, aber nicht alle unter einen Begriff. Papa war zuerst Individualbegriff, im 2. Jahre wurden die andern Männer onke genannt. In demselben Alter fragte das Kind auf die Türe zeigend: das?, und als es Tür gehört, ging es zu allen Türen mit derselben Frage. Ebenso ging es die Stühle des Zimmers durch. Aktionswörter fehlen nicht ganz, sie beziehen sich aber lediglich auf eigene Tätigkeiten: Essen, Gehen usw.

III.

Die Entwicklung des Satzes beginnt mit dem Hauptsatz. Sätze von mehreren Worten werden früher verstanden als gesprochen; dieses

letztere geschieht erst in der Mitte des zweiten Jahres. Freilich wird das Kind nicht alle einzelnen Worte auffassen, sondern nur einzelne hervorstechende, und die Kombination selbst vornehmen, namentlich wenn Geberden dazukommen. Ata—puppe heisst ihm: Vater, ich habe eine Puppe. Die Worte werden ruckweise hervorgebracht, und damit die grammatische Verbindung ersetzt: „mama—hilda", Mama trag' mich zu Hilda. Die Sätze bestehen meist nur aus zwei Worten, bald aber kommen Satzketten, indem parataktisch die Gedanken verbunden werden, obgleich dieselben logisch hypotaktisch sind.

Die Sätze sind durchgängig positiv; die negativen treten erst später in einer Satzkette auf: Zuerst wird das Positive ausgesprochen und durch „Nein" negiert; das nicht tritt erst später auf: stul nei, nei; schossel Gosse nich puppe holn. Kleine ja. Die Antithesen bilden immer Hauptgegenstand der Aussagen, sind also für die Denkentwicklung von höchster Bedeutung.

Ziemlich lange, ein halbes bis ein ganzes Jahr, dauert es, bis das Kind zum Nebensatz fortschreitet. Freilich ist der Beginn nicht sogleich zu erkennen, da häufig das konjunktive Wort noch nicht angewandt wird; aus der Betonung, Stellung ist aber ziemlich deutlich die Subordination zu erkennen. Zunächst werden rein äusserliche Beziehungen durch Relativ-, Temporal- und indirekte Fragesätze (sieh mal, Hilde emacht hat) geäussert. Bald treten aber auch Bedingungssätze, Kausalsätze (Grund und Folge, Mittel und Zweck) auf. Sehr spät bildet das Kind die irrealen Bedingungssätze, im 4. oder gar erst 5. Jahre.

Von der grössten Wichtigkeit wie für die logische so für die sprachliche Entwicklung des Kindes ist die Frage. Ihr Eintritt ist bei verschiedenen Kindern sehr verschieden. Freilich schon das Erfragen der Namen der Dinge gehört zu den Fragesätzen, damit verbindet sich zugleich das Wo, was der volitionen Richtung des Kindes entspricht. Die Fragewörter: Was, Wer, Wo werden zunächst nicht deutlich gebraucht; die Stimme verrät den Fragecharakter. Zu dem Was und Wo kommen zunächst nicht Bestimmungs-, sondern Entscheidungsfragen, auf die Ja oder Nein erwartet wird: Die essen darf ich? Einen entscheidenden Fortschritt macht das Kind, wenn es um die Wende des 3. und 4. Lebensjahres nach dem Warum fragt; noch etwas später wird Wann, Wie lange, gefragt.

Eine auffallende Eigenheit zeigt die Wortstellung der kindlichen Sätze; sie ist das Produkt der Nachahmung und der Spontaneität. Man trifft darum neben ganz absonderlicher auch richtige Wortstellung. Manche Sätze scheinen nicht der Umgangssprache zu entsprechen; aber oft fehlen nur die verbindenden Partikeln, oder auch ganze Satzteile. Das ist insbesondere bei den vielen Inversionen der Fall. Das Kind spricht in Ausrufen, verschluckt aber die einleitenden Partikeln. Manche eigentüm-

liche Wortstellungen beruhen auf Analogien. Indessen ist die Mannigfaltigkeit so gross, dass man sie nur psychologisch einigermassen erklären kann. Zwei Faktoren konnten als massgebend nachgewiesen werden: 1. das Gefühlsleben, 2. das Anschaulichere wird vorausgestellt.

IV.

Die Wortentwicklung des Kindes entspricht seiner psychologischen Entwicklung; der Sprachfortschritt bedeutet eine fortschreitende Intellektualisierung. Dieselbe zeigt sich zunächst in einer Stabilisierung der Wortbedeutung. Zwar hört der Bedeutungswandel, der das Anfangsstadium beherrschte, noch lange nicht auf, aber mit der wachsenden Erfahrung von der sozialen Funktion der Wörter als Verständigungsmittel und von ihrer begrifflichen Funktion als fester Symbole gewinnen sie immer mehr die konventionelle Bedeutung.

Die Intellektualisierung zeigt sich weiter in der Objektivation: Die Worte sind nicht mehr ledig pädozentrisch, nicht rein volitionistisch. Das Nein ist jetzt nicht mehr blosse Abwehr, es wird allmählich zur Verneinung des Seienden. Das Kind spricht nicht mehr bloss von Gegenwärtigem, sondern auch von Vergangenem und Zukünftigem, gebraucht temporale und Zeitadverbien. Am auffallendsten tritt die Intellektualisierung im Fortschritt vom Konkreten zum Abstrakten, zum Allgemeinen hervor. Erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahres werden aus den Pluralbegriffen Gattungsbegriffe, die sich durch den Gebrauch des „alle" offenbaren. Etwas früher werden seelische Zustände: denken, meinen, glauben, so tun als ob, Angst, Freude, also bewusst Psychisches geäussert.

Einen intellektuellen Fortschritt bedeutet auch der Fortschritt von einer Kategorie zur andern. Das Substanzstadium geht über in das „Aktions- und später in das Relations- und Merkmalsstadium."

V.

Die Vermehrung des Wortschatzes vollzieht sich ebenso wellenförmig, wie die Sprachanfänge: langsamer und rascher Fortschritt wechseln ab; gegen Ende des ersten Sprachstadiums erreicht die Schnelligkeit ihr Maximum. Ein qualitativer Fortschritt zeigt sich in der Abnahme des Dialekts. Die Fehler der Aussprache, die Wortverstümmelungen mindern sich mit der Vervollkommnung der Organe, die Auffassung und Nachahmung wird vollkommener. Die Naturlaute werden mehr und mehr, jedoch bei verschiedenen Kindern sehr verschieden, abgestreift.

Die Grammatisierung der Worte bekundet sich an den Wortklassen und den Wortformen. Die ersten Wortschätze hatten fast nur Substantive enthalten, dann kommen Verben hinzu, weiter Adjektive, Adverbien, Pronomina, Numeralien, Präpositionen usw. Das Relations-Merkmalsstadium entwickelt sehr rasch verschiedene Wortklassen; dasselbe fällt in das 3. Jahr.

Zur selben Zeit setzt auch die Flexion ein, deren Bewältigung längere Zeit verlangt. Zunächst kommt das Substantiv bloss im Nominativ Singular, das Verb im Infinitiv, das Adjektiv im Positiv vor: Deklination, Konjugation, Komparative treten ziemlich zusammen auf. Aber noch im 4. und 5. Jahre ist die richtige Flexion nicht vollständig bewältigt. Die schwache und regelmässige Flexion wird bevorzugt: getrinkt, geesst, hocher, guter. Das Substantiv wird zunächst zum Plural flectiert, vereinzelt kommen daneben Akkusative, Genitive, Dative vor.

Das Verbum differenziert sich nach der Infinitivperiode gleichzeitig nach Modi (am spätesten der Konjunktiv) und Tempora, erst später nach genus verbi. Bei den Adjektiven zeigt sich recht deutlich der langsame Fortschritt von der affektiven zur objektiven Bedeutung; zuerst kommen vor: gut, böse, schlecht, brav; auch die sensoriellen Eigenschaften sind noch affektiver Natur. Heiss bedeutet: mir ist heiss; selbst die Kälteempfindung wird darum mit heiss bezeichnet. Die Mama wird „sauer" genannt. Das Kind bedient sich vielfach antithetischer Adjektive, bei welchen nicht der objektive Gegensatz, sondern der subjektive massgebend ist; der Gegensatz von schief ist schön, von schnell leise. Darum werden auch zuerst die Eigenschaften des Tast-, Temperatur- und Muskelsinns bemerkt, die zum Subjekte die nächste Beziehung haben.

Die Bezeichnungen für optische Eindrücke sind zunächst sehr spärlich, sie haben noch einen Affektton. Präzise Farbenbenennungen kommen noch später: die Farben werden unterschieden, aber die Namen verwechselt, am frühesten wird bunt und nichtbunt bezeichnet.

Die Steigerung der Adjektive beginnt mit mehr (was freilich auch „wieder" bedeuten kann), lieber; in der Mitte des 3. Jahres kommen erst echte Komparative vor, aber zunächst absolut gebraucht, ohne das Vergleichungsobjekt, was sich leicht dazudenken lässt. Der Superlativ gehört zu den spätesten Sprachformen.

Von den Adverbien treten die des Ortes viel früher auf, als die der Zeit; der Ort ist anschaulicher, hängt enger mit dem Wohl und Wehe des Kindes zusammen; erstere treten schon im 2. Lebensjahre, diese erst im 3. auf. Schon Interjektionen haben lokale Bedeutung: da! ade! weg! Und wiederum wird die Zukunft früher bezeichnet als die Vergangenheit, weil sie mehr mit den Wünschen des Kindes zusammenhängt. Dieser Auffassung widerspricht z. T. J. A. Gheorgov[1]). Die Zeitbestimmungen

[1]) Ein Beitrag zur grammatischen Entwickelung der Kindessprache (‚Archiv f. d. ges. Psychologie' XI (1908) 242 ff.). Er stützt sich auf Beobachtungen, die er an seinen Söhnen gemacht hat. Er findet es sogar für notwendig, dass die Vergangenheit vor der Gegenwart erfasst sein muss. „Das Kind kommt schon vor der teilweisen Aneignung der Sprache zum Bewusstsein der Vergangenheit und hat eine wenn auch unklare Vorstellung von der Vergangenheit."

sind noch allgemeiner Natur: denn heute, morgen, gestern heissen so viel wie jetzt, bald, vorher.

Nein wird viel früher und häufiger gebraucht als Ja: das Kind hat sich mehr zu wehren gegen Unangenehmes, als zu Angenehmem seine Zustimmung zu geben; dieselbe ist ja auch oft selbstverständlich: qui tacet consentire videtur. Das nein soll häufig nicht ableugnen, sondern abwehren; so ist wohl auch die erste Lüge des 1³/₄jährigen Kindes bei Anent zu erklären. Ebenso ist das Ja nicht immer Aussage, sondern Ausdruck des Wohlgefallens. Das Ja kann ½ Jahr später als das Nein auftreten; es wird übrigens oft ersetzt durch Wiederholung der Worte des Fragenden.

Von den Pronomina tritt das der 1. Person (im Singular) früher auf als das der 2. Aber auch die eigene Person wird zunächst mit dem Namen des Kindes bezeichnet, aus doppeltem Grunde: Einmal weil die Angehörigen es so nennen, dann aber weil der Name individueller ist, als das Ich, das sich viele beilegen. Es ist irrig, wenn manche Forscher behaupten, erst mit dem Ich gehe dem Kinde das Bewusstsein auf, und es werde erst nach dem Eigennamen gebraucht. Gewiss liegt nicht mehr Selbstbewusstsein in dem „I au", wie in: „Paul Suppe haben." Kinder, die in Gesellschaft von älteren aufwachsen, brauchen das *I* sehr früh. Wenn die Mutter fragt: wer will das haben?, antworten die älteren *I*, *I* auch, dann aber auch das Jüngste von 1½ Jahren: *I* au, *I* au: Mir au: darin zeigt sich auch wieder der ursprünglich affektiv-volitionistische Charakter.

Nach Meumann wird das mein, nach Gheorgov das Ich zuerst gebraucht. Letzterer meint, das Possessiv schliesse eine Beziehung ein, die schwerer zu erfassen sei. Aber er übersieht, dass die ersten Pronomina nicht intellektualistische, sondern volitionale Bedeutung haben. Darum ist die Priorität schwer kontrollierbar, bei verschiedenen Kindern verschieden.

Auch das Du hat zuerst einen affektiven Charakter: Du! du! du! Aber auch wo es mit Verben verbunden wird, bildet es mit diesen eine Art Interjektion: siehste! hörste! Die Schwierigkeit, die eigentliche (relative) Bedeutung zu erfassen, zeigt sich in der Anwendung des Du und Dein auf sich selbst.

Sehr spät treten die Präpositionen auf, die ersten Beispiele kommen erst im Anfange des 3. Jahres vor. Dabei zeigt sich der Mangel an Bezeichnung einzelner verschiedener Verhältnisse. Das Kind bildet sich eine Universalpräposition „von", „auf", oder selbst ein „e". Die richtige Anwendung der Casus tritt sehr spät, oft erst in den Schuljahren ein.

Die Zahlwörter kommen nicht so früh vor, als man aus dem „Zählen" der Kinder schliessen könnte. Sie lernen bis zehn zählen, d. h. nachsagen, aber ohne den Begriff der Zahl. Im Anfange des 2. Jahres wird das eigentliche Zählen erst vorbereitet durch „Reihenbildung" und „Mengenauffassung".

Es reiht Aepfel aneinander, indem es sagt: Eins, eins, eins oder: Eins, noch eins, noch eins. Bei der Mengenauffassung werden nicht isolierte Eindrücke einzeln benannt, sondern der Gesamteindruck mit „alle", „lauter", „viele", „paar". An die Stelle des eins, eins, eins werden nach und nach die mechanisch erlernten Zahlwörter gesetzt, zunächst ohne eigentliches Verständnis. Die Zwei kommt zuerst, wird aber, wie die sodann bestimmten Zahlen überhaupt, vorerst nur auf bestimmte, dem Kinde geläufige Dinge, wie Aepfel richtig angewandt. Selbst wenn sie schon richtig zählen können, z. B. die fünf Finger, können sie dieselben doch noch nicht als Summe 5 auffassen. Die Ordnungszahlen werden so früher aufgefasst als die Kardinalzahlen, aber erstere werden viel später, im 3. Jahre, sprachlich ausgedrückt.

Die Konjunktionen treten mit dem Nebensatze, wovon früher, auf. Zu bemerken ist die Verwechslung der Konjunktion im Gegensinne: „weil" statt „obgleich", „denn" mit „weil" und mit „sondern".

VI.

In der Sprachentwickelung verschiedener Kinder zeigen sich grosse Differenzen, und doch sind erst Kinder der höheren Klassen beobachtet worden, bei welchen ein fördernder Einfluss wirkt, der bei Kindern der unteren Volksklassen fehlt. Sie fängt verschieden an, schreitet verschieden schnell fort, verschieden ist die Korrektheit in lautlicher, formaler, syntaktischer Beziehung, auch die Spontaneität ist verschieden.

Die Ursachen sind teils äussere, teils innere. Die äusseren sind Beschäftigung mit dem Kinde, der Verkehr insbesondere mit älteren Geschwistern; Zwillingsgeschwister beeinflussen einander ganz besonders. Ungemein stark wirkt eine neue Umgebung auf den Sprachtrieb des Kindes. Der Sprachtrieb ist so stark, dass längere Zeit unterdrückte Worte gleichsam aus dem latenten Zustande in neuen Verhältnissen hervorbrechen.

Die vorzüglichste innere Bedingung der Verschiedenheit der Sprachentwickelung ist das Geschlecht. Die Mädchen lernen schneller sprechen als die Knaben. Die Mädchen entwickeln sich überhaupt geistig und körperlich schneller, ahmen aber auch mehr nach, sind rezeptiver als die Knaben. Diese halten an einem spärlichen Wortschatz fest und suchen ihn für den Ausdruck zurecht zu machen. Dann kann aber ziemlich plötzlich das korrekte Sprechen hervorbrechen.

VII.

Parallelen zwischen der Sprachentwickelung des Kindes und der Gattung werden von Wundt, Meumann u. a. abgelehnt, von andern übertrieben, indem sie das biogenetische Grundgesetz Haeckels auch auf die Sprache übertragen. Aber es ist zu unterscheiden zwischen den inneren und äusseren Faktoren der Entwickelung. Die äusseren sind ganz verschieden: Das Kind erlernt die Ammensprache, der Urmensch muss sich

die Sprache erst bilden: Darauf sind die zahlreichen Disparitäten zurückzuführen. Was aber von innen kommt, bewirkt allerdings Parallelen. Eine solche ist der Bedeutungswechsel, der beim Kinde sehr rasch, phylogenetisch sehr langsam sich vollzieht. Ebenso haben Lautwandel, Elision, Assimilation, Metathesis, Etymologie, Ableitung und Zusammensetzung usw. der Grammatiker in der Kindessprache ihre Analogie. Auch die Etappenfolge zeigt Analogie: Es bildet sich ähnlich die Kindessprache zu einer entwickelten Vollsprache wie die Sprache der Wilden zu der der Kulturvölker aus. Will man einzelne Stadien dieser Entwickelungsperiode mit einander parallelisieren, so begibt man sich auf das Gebiet der Hypothesen. Dagegen soll nach Stern für die Vorstadien und die ersten Anfänge des Sprechens die Parallelisierung zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Entwickelung ziemlich allgemein anerkannt sein, die phylogenetische Entwickelung sogar unter den Menschen hinabführen zu dem Tiere, so dass man also hier von der Kindersprache aus einen Blick hinter das alte Geheimnis vom Ursprunge der Sprache tun könne.

„Das Kind lehrt uns: Die Sprache ist weder vom Himmel gefallen als fertige Gabe noch Produkt bewusster Erfindung und Ueberlegung, sondern hervorgegangen aus primitivsten und naturhaftesten Gemüts- und Willensimpulsen, die sich unabhängig von jedem Wissen und jeder Absicht in Bewegungen umsetzen. Ausdrucksbewegungen, lautliche und mimische, bilden die erste Vorstufe des Sprechens wie beim Kind, so beim Tier und aller Wahrscheinlichkeit nach bei den frühesten Stufen der Menschheit."

Dabei wird freilich die Evolutionshypothese als allgemein gültig auch für die ersten Anfänge des Menschen angenommen. Zwischen fertigem Herabfallen vom Himmel und bewusster Erfindung gibt es aber Mittelglieder.

Doch die ersten Anfänge bei Kind und Tier sind gewiss sehr übereinstimmend: das Kind befindet sich eben noch im Zustande reiner Sinnlichkeit, die es mit dem Tiere gemein hat.

Bei beiden sind die ersten Ausdrucksbewegungen Bekundung der Unlust: manche Tiere kommen über den Schmerzensschrei nie hinaus. Es folgt Ausdruck milderer Unlust (Wimmern), dann erst Zeichen der Lust, die aber viel differenzierter sind, sodass das Kind sich damit unterhält, das Tier blökt, schnattert, gackert, grunzt, zwitschert, piept, singt.

Auch das Tier hat seine Schallnachahmung: die jungen Vögel lernen von den Alten, denn isoliert bringen sie es nur zum Piepen. Nach Marschall haben sie sogar in verschiedenen Bezirken verschiedene Dialekte.

Inbezug auf das Sprachverständnis besteht zwischen Kind und Tier vollkommener Parallelismus, wobei jedoch zu bemerken ist, dass das Tier weit besser den Menschen versteht, als dieser das Tier. Tier und Kind fassen aber nicht die einzelnen Vorstellungen eines Satzes auf,

sondern der Ton wird verstanden oder ein einzelnes Wort, das, oft wiederholt, sich mit einer Reaktion des Hörenden verbindet. Im Beginn des zweiten Lebensjahres fängt das Kind an selbst zu sprechen, und auch das Tier bedient sich verschiedener Laute zu Mitteilungszwecken. Garner konnte eine ganze Reihe von Lauten feststellen und phonographisch fixieren, die sie für verschiedene Mitteilungen anwenden. Römer stellte 15 verschiedene Laute der Hauskatze für bestimmte Stimmungen und Affekte fest. Diese Laute sind aber wie beim einjährigen Kinde nur Gelegenheitssymbole für Affekt- und Begehrungsgegenstände, keine Aussagen. Sie haben alle auch einen naturhaften Charakter, dazu wäre selbst das Kopfschütteln zu rechnen, welches Garner bei Affen beobachtet haben will. Beim Kinde finden sich auch einige wenig konventionelle Worte und Onomatopöien. Dieses Stadium durchläuft das Kind rasch, das Tier bleibt darauf stehen: es gelangt nicht zum Denksprechen.

Hier kann nun eine Parallelisierung zwischen dem Kinde und der zu sprechen anfangenden Menschheit angestellt werden. Die alte Frage, ob die Sprache φύσει oder θέσει entstanden sei, ist an der Hand der Kindessprache dahin zu beantworten: „Alles Sprechen beginnt damit, dass Lautäusserungen, die aus naturhaften Bewegungen hervorgehen und daher eine natürliche Beziehung zu ihrer Bedeutung haben, in den Dienst der sozialen Verständigung gestellt werden." Die Laute drücken ursprünglich ein inneres Erlebnis aus, oder sie stellen eine Wahrnehmung dar. Darum ist für die Sprache der Menschheit weder die „Interjektions"- noch die „Nachahmungs"-Theorie einseitig zu betonen. Wundt hat darum unrecht, wenn er die Onomatopöie ganz verwirft; sie wird freilich nicht bewusst angewandt, sie entspringt einem Nachahmungsinstinkt.

Aber wie kam man von diesen spärlichen Elementen aus zu der Mannigfaltigkeit der zufälligen Gestalten der fertigen Sprache? Das Kind lehrt es uns.

„Urschöpfungen freilich verschmäht es, aber durch Lautänderung und Bedeutungswandel gewinnt es ein reiches Sprachgut. Der phonetische Gesichtspunkt, den Gutzmann betont, ist nicht ausschlaggebend; darnach würde das Prinzip der Oekonomie die leichter auszusprechenden Laute zuerst auftreten lassen. Das trifft nicht zu. Der Ausdruck der Freude durch Lallen und Zappeln verlangt komplizierte Muskelbewegungen. Bevorzugt werden vielmehr zunächst Laute, die das Kind am Munde anderer absehen kann, daher die Verspätung der Gutturalen. Das trifft natürlich nicht bei dem Urmenschen zu: dagegen besteht Parallelismus zwischen Kind und Naturmensch in der Verbindung der Laute: Konsonantenhäufung wird vermieden; es wechselt ein Konsonant und ein Vokal, sodann Wiederholung derselben Silben (Reduplikation). Wie das Kind nur Gelegenheitssymbole anwendet, so sind nach Paul auch die Anfänge der Sprache Gelegenheitsschöpfungen, die sich erst durch Umgang fixierten.

Inbezug auf Syntax ist der Einwortsatz des Kindes auch der Ursprache eigen. Die Worte beschränken sich beiderseits auf die engsten Interessen, auf Konkretes usw. Im weiteren Fortschritte des Sprechens bildet sich aus der Koordination der Nebensatz: bei manchen niedrigen Völkern wird die Parataxe nie überschritten.

Dazu kann bemerkt werden, dass man in der archaistischen Form des Griechischen den Uebergang beobachten kann: das Demonstrativ *τό* vertritt bei Homer noch die Stelle des Relativs. Die Sprachvergleichung nimmt gewöhnlich an, dass die Worte zuerst verbaler Natur gewesen seien, aber die Kindessprache durchläuft erst das Substanzstadium, um sodann zu dem Aktions- und Relations-Merkmalsstadium überzugehen. Im übrigen schreitet auch in der Menschheit die Sprache vom Konkreten zum Abstrakten fort.

Entschiedenere Analogie zeigt sich in der Flexionslosigkeit der Sprachanfänge: die isolierenden Sprachen werden allgemein als die ältesten angesehen. Es wäre eine interessante Aufgabe der Linguistik, zu untersuchen, ob, wie beim Kinde, die Flexion gleichzeitig für Substantive, Verben, Adjektive (Komparation) auftritt.

VIII.

Einen besonderen Abschnitt widmen die Vff. der „Speziellen Linguistik der Kindersprache". „Es handelt sich hierbei um die mannigfachen, bei der Wortbildung mitspielenden Faktoren": zunächst um die Wortverstümmelungen. Man hat in ihrer Wertung für die Sprache überhaupt des Guten zu viel getan. In lautlichen Detailvorgängen suchte man die Hauptparallelen zur allgemeinen Sprachentwickelung. Aber das Detail ist zu mannigfach und beweist zum Teil das Gegenteil. Die kindlichen Verstümmelungen müssen erst in grossen Zügen dargestellt und auf ihre psycho-physiologischen Bedingungen zurückgeführt werden.

Ein Teil der Verstümmelungen des Kindes kommt von den Angehörigen, welche in verstümmelten Worten zu ihm sprechen. Freilich liegen die hauptsächlichsten Ursachen in ihm selbst, es sind 1. sensorische, es wird nicht richtig gehört: 2. motorische, der Sprachorganismus ist noch nicht entwickelt: 3. reproduktive (Erinnerungstäuschungen): 4. apperzeptive, das Kind richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf das volle Wort.

Demgemäss werden Vokale weniger verändert, sie sind leichter auffassbar, aussprechbar, behaltbar: a, ä, e, i sind am leichtesten zu bilden, werden darum weniger verstümmelt. Von den Konsonanten werden die schwer aussprechbaren Gutturale und sch viel verstümmelt. Kurze Worte und Sätze sowie stärker betonte Teile derselben werden weniger verstümmelt. Der Anfang wird mehr verstümmelt als das Ende und die Mitte, weil die Aufmerksamkeit diesen zueilt.

So kommen alle Modifikationen der Grammatik vor: Elision, Lautwandel, Assimilation, Metathesis, Kontamination. Die Assimilation zeigt sich in der Metalepsis und Prolepsis; Wundt und Meumann behaupten, bei den Kindern herrsche fast ausschliesslich die Metalepsis, (peipe für Peitsche) wie in den primitiven Sprachen. Die vorhandene Literatur beweist ein starkes Vorwiegen der Prolepsis (Kucker = Zucker), wie in den indogermanischen Sprachen (Reduplikation).

Oft schmilzt das Kind zwei Wörter zu einem zusammen, entweder wegen Klang- oder wegen Bedeutungsähnlichkeit (Kontamination): Jäckelein = Jäckchen Mäntelein; Fellnister = Felleisen Tornister; Schistole.

IX.

Aus der Lallperiode nehmen die Kinder Lautkomplexe mit in das Sprachstudium, in dem an sie bestimmte Bedeutungen geknüpft werden. Dies geschieht nicht, wie Preyer und Schultze behaupten, rein willkürlich, sondern tatsächlich äussert sich hierin, wie die Uebereinstimmung aller Kindersprachen bei den verschiedensten Völkern beweist, eine natürliche Lautsymbolik. Schon in der Lallperiode sind die Laute ausdrucksvoll, freilich nur in emotioneller Hinsicht. Auch ist der Zusammenhang zwischen bestimmten Bedeutungsgruppen kein absoluter, sondern man kann nur von einer vorwaltenden Tendenz sprechen. Ausdrücklich macht noch Stern auf das Hypothetische dieser Etymologisierung aufmerksam; doch dürfte die Meinung von W. v. Humboldt, der so stark die Lautsymbolik bei dem Ursprunge der Sprache überhaupt betont, hierin eine gewisse Stütze finden.

Als Lallwörter wie zum Lallen selbst werden vorwiegend labiale und dentale, weniger gutturale Konsonanten verwandt; diese Labialen schliessen sich aber in ihrer Bedeutung nicht aus: vielmehr treten die geschlossenen Resonanzlaute m und n den nach aussen sich entladenden Explosivlauten p (l) und t (d) einander gegenüber. Die ersteren haben eine zentripetale Bedeutung, sie dienen zum Ausdruck eines auf das Subjekt gerichteten Strebens, die letzteren haben zum Teil eine entgegengesetzte Bedeutung, doch nicht durchweg.

Auch rein vokalische Lautwörter werden in die Sprache, selbst in die Vollsprache übernommen. Der erste Laut des Kindes uae uae ist zu weh! vae geworden.

Die Interjektionen zerfallen in zwei Gruppen: in lustvolle (ah für freudiges Staunen, ei oder eia für Liebkosung) und unlustvolle (au für Schmerz, ä für Aerger und Abwehr). Aus dem kosenden ei scheint das eide, aide für Mutter im ahd. mhd. und dialektisch im nhd. entstanden zu sein, und sich so das gothische aithei (Mutter), das ganz aus dem Rahmen des indogermanischen ma herausfällt, zu erklären.

Die zentripetale Bedeutung des m zeigt sich im 3. Vierteljahr als Ausdruck der Sehnsucht, des schmerzlichen Verlangens, insbesondere wird es beim Essenverlangen gebraucht. Darnach ist die Ansicht Wundts, die m-Verbindungen seien Naturlaute von „indifferentem Gefühlswert" kaum haltbar.

Die Personen, welche dem Gefühle der Sehnsucht, des Hungers entgegenkommen, sind Mutter und Amme. Darum die allgemeine Nennung derselben durch Lautverbindungen wie mama und verwandte nicht bloss in der Kinderstube, sondern in der Sprache aller Völker. Nach Deutschland soll Mama von Frankreich gekommen sein, das würde doch nur für die höheren Kreise zutreffen: es findet sich aber in allen deutschen Dialekten: amme, amä, memme, mamm usw. In den indogermanischen Sprachen bezeichnet der Lautkomplex die Mutter, Mutterbrust, Amme, selbst Grossmutter und Tante. Freilich ist in diesem Sprachstamm der regelmässige Name Mutter, mater, μήτηρ, mater, dies wurde bisher von ma, messen, bilden abgeleitet, aber der Lallaut ist offenbar in die Vollsprache übergegangen: denn auch in zahlreichen anderen Sprachen wird das m (und das ihm verwandte n) zur Bezeichnung der Mutter gebraucht. Die zentripetale Bedeutung des m erklärt es auch, dass es so allgemein zur Bezeichnung der ersten Person, wie umgekehrt die zentrifugale des t (d) für die zweite Person, aber auch für die Demonstrative gebraucht wird und da das Zeigen, Hinweisen (da, dada) ausdrückt. Die b (p) Laute bezeichnen ein noch stärkeres Hinausdeuten, Wegstossen. Diese Ausdrucksweise des Kindes findet sich sehr ausgesprochen im Indogermanischen, aber auch in manchen andern nicht verwandten Sprachen.

Auffallen mag, dass auch das Essen, welches durch die m-Laute ausgedrückt wird, mit p bezeichnet wird: happ, pappen usw. Das erklärt sich wohl so, dass zwei verschiedene Seiten des Essens ausgedrückt werden: „das p schnappt und das m kaut". Dagegen bietet die Erklärung der p- und t-Laute für Vater Schwierigkeit. Die Ableitung der Linguisten von pa, beschützen, wird von Stern verworfen: er meint, nachdem die m-Laute für Mutter bereits verwandt worden, seien nur die r- und p-Laute noch zur Verfügung gewesen.

Diese Erklärung dürfte aber ebensowenig befriedigen, wie die von Wundt und Dyroff, welche er nicht annimmt.

Eine einfachere Erklärung scheint sich doch darzubieten. Wenn wirklich der behauptete Gegensatz zwischen der Lautsymbolik von den m(n)- und p, t-Lauten besteht, so bewahrheitet er sich an Mutter und Vater, die in einem gewissen Gegensatze dem Kinde sich darstellen. Schon die äussere Erscheinung der Mutter hat etwas Sanftes, Mildes, Weiches, gegenüber dem Vater mit dem wilden, bärtigen Gesichte: besonders ist die Sprache der Mutter dem Kinde sympathischer als der rauhe Baryton des Vaters. Dem Vater fällt viel eher und häufiger die Aufgabe zu, dem Kinde

etwas zu versagen, zu verbieten, es zu tadeln, als der Mutter, die seine weitgehendsten Wünsche erfüllt.

Der Grund, die Ableitung der Sprachforscher sei intellektualistisch, kann doch nur für das Kind, nicht für den Urmenschen gelten, wenn man denselben nicht ohne Verstand, d. h. nicht als Menschen annimmt. Diese Annahme wird aber eklatant durch die Linguistik widerlegt, welche die intellektualistische Bildung der Wörter an zahllosen Beispielen nachweist. Die Substantiva sind verstandesmässig gebildet, indem z. B. das Pferd benannt wird nach der Schnelligkeit, der Wolf vom Zerreissen, der Mond vom Messen usw.

Damit soll die Bedeutung der Lautsymbolik für den Ursprung der Sprache nicht geleugnet werden; aber der mit Vernunft begabte Mensch wird dieselbe viel deutlicher herausgefühlt haben, als das unvernünftige Kind.

Wenn die hier behauptete Lautsymbolik so naturhaft ist, wie kommt es, dass das kleine Kind sich selbst mit b-Lauten: baby, bebé, bobe benennt, und das Lallwort für schlafen, das gewiss wenig zentrifugal ist, durchweg durch b: baba, bu, bish usw. selbst in der Malayischen Kindersprache bezeichnet wird? Es reicht nicht hin, für diese beiden Erscheinungen „sich einer Erklärung gänzlich zu enthalten", sondern sie mit der Theorie in Einklang zu bringen.

X.

Eine wichtige Rolle in der Kindersprache spielt die Schallnachahmung und die Onomatopöie. Die ersten Nachahmungen gelten den Geräuschen, welche vor und in der ersten Sprachperiode sehr zahlreich und mit grosser Sicherheit ausgeführt werden. Mit ihnen verwandt sind die Lautmalereien. Längere Zeit werden die Tiere lediglich in dieser Weise benannt: wauwau, miau, muh, quak-quak, kikeri, piep-piep; aber auch andere Gegenstände: tiktak, puffbuff, bimbam. Es liegt ja am nächsten, die Dinge nach dem Laute zu benennen, durch den sie sich äussern und kennzeichnen: Die Onomatopöie hat die Natürlichkeit einer malenden Gebärde. Und doch werden die Onomatopöien nicht immer vom Kinde geschaffen, das ist sogar der seltenere Fall.

Dies ist bei dem starken Nachahmungstrieb des Kindes auffallend, erklärt sich aber daraus, dass die Erwachsenen ihnen hierin zuvorkommen. Das Verfahren der Eltern kommt dem Triebe des Kindes mächtig entgegen, und so zeigt sich auch hier die Konvergenz von Innen- und Aussenfaktoren.

Die kindlichen Onomatopöien sind bei den verschiedenen Völkern nicht gerade immer dieselben. Das ist auch nicht zu verwundern, da die Lautmalerei z. B. die Tierstimme sehr unvollkommen darstellt; wauwau ist doch vom Hundebellen ziemlich verschieden.

XI.

Von Urschöpfungen, Spracherfindung des Kindes, die man früher so sehr betont hat, kann kaum die Rede sein. Mit Ausnahme der naturhaften Lallworte und Onomatopöien lassen sich solche „freien Erfindungen" mit bloss künstlichem Zusammenhang von Laut und Sache kaum nachweisen. Die starken Verstümmelungen und Veränderungen, welche das Kind mit den gehörten Worten vornimmt, lassen den Ursprung derselben oft nicht erkennen. Die Eltern Stern konnten die ganz „fremden" Worte ihrer Tochter genau auf ihren Ursprung aus der konventionellen Sprache verfolgen. Stumpf, dessen Sohn geradezu ein Sprach-Original war, vermochte fast alle dessen sonderbare Benennungen auf gehörte Laute zurückzuführen; höchstens zweien stand er ratlos gegenüber. Auch bei andern deutschen Kindespsychologen ist die Ausbeute für Urschöpfungen höchst kärglich.

Eine Uebersicht über das gesamte vorliegende Material berechtigt zu dem Schlusse: „Die völlig freie Worterfindung kommt in den ersten Jahren der normalen kindlichen Sprachentwickelung so gut wie gar nicht vor; keinesfalls aber hat sie die Bedeutung, die ihr namentlich von älteren Untersuchern zugeschrieben worden ist."

Das ist psychologisch auch leicht verständlich. Die ersten Worte sind nicht rein willkürliche Symbole, sie sind naturhaft. Sie werden nun auch natürliche Anknüpfung für weitere Wortbildung. Den geringen Wortschatz sucht das Kind in der mannigfachsten Weise zu verwerten.

Dies gilt von den ersten Altersstufen, später werden oft sonderbare Wörter gebildet, zum Teil aus Scherz. Aus Not hat die Laura Bridgman den Personen ihres Umgangs selbstgemachte Namen beigelegt.

Die spontane Weiterbildung des so erlangten Sprachsatzes geschieht durch Zusammensetzung und Ableitungen. Erstere ist die ursprünglichere, denn alle möglichen Beziehungen, die zufälligsten wie die charakteristischesten, werden durch Aneinanderreihen der zwei Worte ausgedrückt, mögen die Glieder durch einen momentanen Eindruck oder durch dauernde Assoziation verknüpft sein.

Diese Bildungen sind meist von kurzer Dauer, namentlich wenn die Erwachsenen sie nicht akzeptieren. Es entspricht dem Gebrauche der Umgangssprache, wenn an erster Stelle das Unterscheidungsmerkmal mit dem Tone, an zweiter Stelle der Gattungsname gesetzt wird: Buttersemmel, Fingerhut.

XII.

Die Ableitungen verlangen eine höhere Geistesentwickelung als die Zusammensetzungen, denn nicht beliebige Beziehungen wie bei der Zusammensetzung, sondern bestimmte müssen da vorgestellt sein. Die Ab-

leitung beruht auf einer eindeutigen Beziehung zum Stammwort. Es muss auch das Kind schon mehr Biegsamkeit des Wortmaterials erlangt haben.

Als gewöhnliches Mittel dient die Analogie. Das Wort Ofner wird gebildet nach Analogie von Tischler, Schneider, Schuster. Die Hauptgruppen sind:

Tätigkeiten werden nach dazugehörigen Objekten benannt; besuppt, best (kehrt), glocken, klavieren.

Tätigkeiten werden substanzialisiert durch die Endung e (schneide, kloppe, lese), häufiger durch er (naseputzer, fasser, hauer).

Letztere Bildung ist regelmässig bei Personen, die nach ihrer Beschäftigung benannt werden, oder auch nach dem Objekt ihrer Tätigkeit (Maschiner, Wurster, Klingler, Senser).

Adjektivische Ableitungen treten verhältnismässig spät auf; sie erfolgen von allen Wortklassen aus, entweder durch die Endungen ig, lich, isch (butterlich, landig, bratig, dreiig) oder durch Partizipialendung (zugehärtet, verkürzert). Durch Vorsilben werden hauptsächlich negative Bestimmungen ausgedrückt: unglatt, unwild, verknien, verhitzen, verklingeln.

Wie die Zusammensetzungen, so haben auch die Ableitungen meist nur vorübergehende Geltung.

Noch ist ein Wort über die Kindesetymologie zu sagen, die wie die Ableitung mit einer ähnlichen Erscheinung der konventionellen Sprache auffallende Aehnlichkeit zeigt. Beide werden entweder bewusst (vom Sprachforscher) oder unbewusst (vom Volke) vorgenommen.

Schon im 4. Jahre forscht das Kind nach dem Grunde der Bedeutung eines Wortes: macht der bettler betten? singen die nachtigallen nachts?

Diesen Beispielen möchte ich noch ein interessantes Wort hinzufügen, das im Dialekte, zumal unserem Fuldaer, eine besondere Entwickelung genommen hat. Das Wort Bachstelze ist etymologisiert worden aus quickstart = lebendiger Sterz, Schwanz. Das quick findet sich in Quecksilber, Quegge, erquicken. Durch Etymologisieren wurde Wachholder, was schon der Bachstelze nahekommt. In unserem Dialekte hat sich der „Sterz" noch erhalten, dafür ist aber eine neue Etymologie hinzugekommen: Beinsterze. Daneben hört man sogar Baumsterzchen.

XIII. Schlussergebnis.

Mögen auch manche der von Stern gegebenen Deutungen der Laut- und Sprachäusserungen des Kindes einen stark hypothetischen Charakter an sich tragen, im grossen und ganzen bieten sie uns doch sichere Gesichtspunkte über die Sprache und seelische Entwickelung des Kindes einerseits und andererseits Anhaltspunkte zur Beurteilung des Ursprungs und der Entwickelung der Sprache überhaupt.

In letzterer Beziehung zeigen sie, dass eine Bildung der Sprache durch den Menschen selbst nicht so unmöglich ist, und zwar beantwortet

die Resultate der Kindesforschung die alte Frage: ob φύσει oder θέσει in dem Sinne, dass φύσις und θέσις zusammenwirken. Das Kind beweist, dass der Mensch von Natur aus, wie eine natürliche Sprachorganisation, so einen natürlichen unwiderstehlichen Trieb zu Lautäusserungen hat. Diese werden wegen der Bedürftigkeit des Individuums zu natürlichen Mitteilungsmitteln. Einzelnen Lauten kommt eine natürliche Symbolik zu; dieselbe kann dann mit Absicht benutzt werden, um Stimmungen, Bedürfnisse auszudrücken. Es reichen einige wenige Lautkomplexe für das Kind hin, um die mannigfachsten Gegenstände zu bezeichnen, dann aber auch durch Zusammensetzung, Ableitung, insbesondere durch Analogie seinen Wortschatz zu erweitern und nicht bloss Gegenstände, sondern auch Eigenschaften, Tätigkeiten, Beziehungen auszudrücken. Freilich führt diese Entwickelung beim Kinde nicht zur eigentlichen Sprachbildung: der natürliche Prozess wird unterbrochen durch den Einfluss der Umgangssprache. Dieselbe liefert dem Kinde einen reichen Wortschatz mit der Möglichkeit, alle Gedanken und Gedankenverbindungen zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Beeinflussung erfährt der Urmensch von seiner Umgebung nicht, und darum darf die Entwickelungsgeschichte der Kindessprache nicht ohne weiteres auf den Ursprung der Sprache überhaupt übertragen werden. Aber andererseits dürfen wir den Urmenschen auch nicht als unvernünftiges Kind uns vorstellen. Als Mensch muss er den Gebrauch der Vernunft besitzen und kann also die natürliche Lautsymbolik mit Absicht verwenden, um seine Gedanken mitzuteilen. Es besteht auch eine stärkere Dringlichkeit, sich anderen mitzuteilen, um gemeinsam zu erreichen, was unter jenen schwierigen Lebensbedingungen von einzelnen nicht geleistet werden konnte. Die einmal gebrauchten Worte erschienen nicht momentan, wie beim Kinde, sondern konnten festgehalten werden.

Stellt man sich auf den Standpunkt der Offenbarung, der übrigens auch von einer gesunden Philosophie geteilt wird, so muss man dem ersten Menschen, der unmittelbar aus der Hand Gottes hervorging und zum Lehrmeister des Menschengeschlechtes bestellt wurde, eine ungewöhnliche geistige Befähigung zuschreiben, welche die Bildung einer Sprache zum leichten Spiele machte [1]).

[1]) Vgl. meine Schrift Der Mensch [2] 408 ff..

Experimentelle Untersuchung des syllogistischen Schliessens.

Kritisches Referat von Dr. Jos. Geyser in Münster i. W.

„Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlussprozesse" betitelt G. Störring den Bericht über seine im psychologischen Laboratorium in Zürich angestellten Experimente [1]).

Dieser Bericht beansprucht unser Interesse vor allem aus dem Grunde, weil er uns mit den ersten experimentellen Untersuchungen bekannt macht, die überhaupt über die Schlussprozesse angestellt worden sind. Ueber Begriffe und Urteile lagen solche ja schon vor, über Schlüsse bisher noch nicht. Mit unserem Referat über die Ergebnisse dieser neuesten experimentell unterstützten Selbstbeobachtungen verbinden wir eine Reihe kritischer Bemerkungen.

I.

Bei der Verbreitung, welche die innere Beobachtung der logischen Vorgänge in letzter Zeit angenommen hat, ist es an erster Stelle erforderlich, sich klar zu machen, was denn überhaupt durch eine psychologische Untersuchung der Denkvorgänge erkannt werden könne. Das ist nun nicht die Entscheidung über logische Probleme als solche. Welcher Art die logischen Beziehungen sind, ist vielmehr aus den Grundlagen der Logik selbst unabhängig von der Frage zu lösen, wie sich dieselben in der psychischen Wirklichkeit unter dem kausalen Einfluss der mannigfachen psychischen Vorgänge verwirklichen mögen. Gewiss ist die letztere Frage interessant und wichtig. Aber sie ist eben eine psychologische, keine logische Frage, und kann darum auch mit Fug und Sinn erst dann erhoben werden, wenn die logischen Beziehungen, deren psychologische Realisierung man zu erkennen wünscht, feststehen. Von der Logik zur Psychologie, nicht umgekehrt.

Störrings Arbeit entspricht praktisch dem eben ausgesprochenen Grundsatz, theoretisch scheint Störring, wenn man das liest, was er S. 1 über die Veranlassung zu seinen Experimenten und S. 13 und 77 über eine Bestätigung gewisser Bestimmungen seiner Logik schreibt, entgegengesetzt zu denken. Das ergibt sich auch aus dem Schlusssatz seiner Arbeit, wo

[1]) Archiv für die gesamte Psychologie XI 1 (1908) 1—127.

er zu den letzten Versuchen schreibt: „Diese abgekürzten Schlüsse interessieren mehr psychologisch als logisch" (127). Dieses Schwanken hat in einem Hauptpunkte die Klarheit der Ergebnisse entschieden beeinträchtigt. Der syllogistische Schlussprozess zielt darauf hin, den Schlusssatz denknotwendig zu begründen. Diese Begründung ergibt sich logisch daraus, dass der Schlusssatz in den Prämissen analytisch enthalten ist. Nur wenn dies der Fall ist, ist der Schlusssatz denknotwendig oder objektiv gewiss. Soweit ist alles noch logisch. Jetzt setzt aber die Psychologie ein. Wird ein Schluss von einem Individuum vollzogen, so ist daran dreierlei zu unterscheiden: 1. die Bildung eines bestimmten Schlusssatzes nach vorausgehender Auffassung der Prämissen; 2. die objektiv vorhandene Denknotwendigkeit des Schlusssatzes, und 3. die subjektive, d. h. innerlich empfundene Gewissheit, einen gültigen Schlusssatz gebildet zu haben. Wenn darum Störring den Versuchspersonen die Anweisung gab, „mit dem Bewusstsein absoluter Sicherheit zu schliessen" (3), so ist dagegen nichts einzuwenden. Allein bei der Würdigung der Protokolle der Versuchspersonen ist in allererster Linie darauf zu achten, ob die subjektive Gewissheit, richtig geschlossen zu haben, und selbst wenn sie als eine „absolute" empfunden wurde, auf der Einsicht in die objektive Denknotwendigkeit des Schlusssatzes oder vielleicht auf ganz anderen, rein psychologischen Faktoren beruhte. Das letztere war nicht selten der Fall. Die Versuchspersonen bezeichneten selbst manchmal ihr Schliessen als „mechanisches Verfahren" (14). Auch erklärt Störring gelegentlich gewisse Versuche als „durch Assoziation bedingte Abkürzungsprozesse" (72). Ferner bezeugt auch einmal eine Versuchsperson, dass ihr abgekürztes Schlussverfahren durch das vorher von ihr geübte ähnliche Verfahren bedingt war (106). Im ganzen aber vermisse ich doch die scharfe und konsequente Unterscheidung nicht nur zwischen psychologisch vollständigeren und psychologisch abgekürzteren Schlussweisen, sondern auch zwischen Schlüssen, bei denen das Bewusstsein der Sicherheit auf der Erkenntnis der logischen Denknotwendigkeit beruhte, und solchen, bei denen ein bloss psychologisch sich einstellendes Gewissheitsgefühl vorhanden war. Gelegentlich wies Störring die Versuchspersonen allerdings darauf hin (74). Konsequent durchgeführt ist aber die Sache nicht worden. Dadurch sind logische Unrichtigkeiten entstanden, über die ich nachher berichte. Nach meiner Ansicht dürfte das wichtigste Objekt der experimentellen Untersuchung der Schlussvorgänge gerade in der Prüfung bestehen, ob die Schliessenden sich von den Gedanken leiten lassen, die dort von der Logik gefordert werden, oder ob sie auf andere Weise verfahren, und von welchem Einfluss dies auf die subjektive Gewissheit sei, richtig geschlossen zu haben. Speziell legen die Störringschen Versuche eine weitere Prüfung der Frage nahe, ob zur Erkenntnis der logischen Beziehungen die anschauliche Repräsentation der Prämissen nötig sei oder nicht, und ob dann, wenn ein allgemeiner

Schlusssatz aus der anschaulichen Repräsentation der Prämissen gewonnen wurde, die Gewissheit des Schlusssatzes auch schon als eines allgemeinen gegeben war.

II.

Die von Störring angestellten Untersuchungen der Schlussvorgänge beanspruchen, Experimente gewesen zu sein. Bei meiner Besprechung der Untersuchungen der Urteile [1]) musste ich feststellen, dass der von denselben erhobene gleiche Anspruch doch nur in bedingter Weise berechtigt war. Von den Experimenten Störrings können wir, obwohl sie in gewissen Punkten einen Fortschritt bedeuten, nicht anders urteilen, weil sie in mehreren Punkten hinter der erreichbaren Exaktheit, wenigstens soweit uns der Bericht ein Urteil darüber gestattet, zurückgeblieben sind.

Ein Experiment ist nur dort vorhanden, wo eine planmässige Variation der Bedingungen des Vorgangs geschieht. Diese aber ist daran gebunden, dass die einfachste Form der Vorgänge, die überhaupt vollziehbar ist, zugrunde gelegt werde. Darum ist Störrings Vorsatz richtig, „mit möglichst einfachen Verhältnissen zu arbeiten". Diese erblickte Störring in mittelbaren kategorischen Schlüssen, bei denen von ihm als Subjekt und Prädikat nur Buchstaben verwandt wurden. Er bot seinen Versuchspersonen fünf inhaltlich verschiedene Arten solcher Schlüsse dar, nämlich

1. „Schlüsse mit räumlichen Beziehungen" (5—30) nach der Form:
U ist links von L,
F ist links von U.
2. „Schlüsse mit zeitlichen Beziehungen" (31—52) nach dem Beispiel:
Vorgang L früher als Vorgang S,
Vorgang Q früher als Vorgang L.
3. „Schlüsse mit den Beziehungen grösser und kleiner" (53—64) nach dem Beispiel:
f ist grösser als k,
l ist kleiner als k.
4. „Schlüsse mit Gleichheitsbeziehungen" (65—75) nach dem Muster:
c = d
d = m.
5. „Schlüsse mit Subsumtionsbeziehung" (76—127); z. B.
Alle p gehören zur Gattung a,
alle a gehören zur Gattung d.

In dieser Reihenfolge referiert Störring über die Versuche. Man ersieht aber aus seinem Referat nicht, ob er die Versuche auch in dieser Reihenfolge vorgenommen hat; denn er erwähnt z. B. S. 9, dass bei Versuchsperson K. den Schlüssen mit räumlichen Beziehungen Subsumtionsschlüsse vorausgegangen seien (vgl. auch S. 11, 33 und 48). Ja, nach

[1]) In dieser Zeitschrift XXI 1 (1908) 90 ff.

einer Bemerkung auf S. 100 scheinen sogar Schlüsse verschiedener Art in andere eingeschoben worden zu sein. Es ist zu beklagen, dass wir darüber Genaueres nicht erfahren, da wir so nicht imstande sind, den Einfluss der vorhergehenden Versuche auf die folgenden in Rechnung zu ziehen. Dazu gehört auch, dass wir über die Zahl der einzelnen Versuche nicht unterrichtet werden. Gelegentliche Bemerkungen (z. B. 76 f.) lassen darauf schliessen, dass nicht mit allen Versuchspersonen die gleiche Zahl von Versuchen derselben Art angestellt worden ist. Und nach Bemerkungen auf S. 110, 116, 118 u. a. scheint es, als ob auch bezüglich der Anzahl der Versuche in den einzelnen Schlussweisen keine feste Regel befolgt worden ist, wodurch natürlich eine genaue Beachtung des Uebungseffektes unmöglich wird.

Auf der Suche nach den „möglichst einfachen Verhältnissen" der Schlussprozesse hätte, scheint uns, Störring noch weiter gehen können. Erstens sind nämlich die unmittelbaren Schlüsse, z. B. die Konversionen, einfacher als die mittelbaren; und zweitens ist es eine Frage, ob durch Verwendung von Buchstabensymbolen das Schliessen in der Tat psychologisch einfacher geworden sei; jedenfalls wäre es aber bei Verwendung der Buchstaben ein einfacherer Vorgang gewesen, wenn die Symbole mit feststehender Bedeutung, also S, P, M benutzt worden wären. Mindestens hätten Schlüsse mit dem bekannten Symbol M für den Mittelbegriff den Ausgang bilden sollen. Das den Prozess komplizierende Suchen nach dem Mittelbegriff wäre dann fortgefallen. Auch hätte sich dabei eine planmässige Variation der Versuche in der Reihenfolge der Figuren und Modi des Schliessens durchführen lassen, während das jetzt nicht geschehen zu sein scheint.

Die Versuchspersonen sassen in einem von schwarzem Tuch abgeschlossenen Raume und blickten durch einen schräg nach unten gerichteten Tubus, durch den sie auf einem Zettel, als wenn sie in einem Buche läsen, die Prämissen visuell perzipierten [1]). Dieser Zettel „blieb bis zum Ende des Referats über den Versuch exponiert" (2). Den Versuchen wurden bestimmte Anweisungen vorausgeschickt. Die Zeit „von dem Beginn der Exposition bis zum Beginn des Aussprechens des Schlusssatzes" wurde mit einer Fünftelsekundenuhr gemessen (3). Die Versuchspersonen wurden angewiesen, „während des Operierens nicht Selbstbeobachtung zu treiben", wohl aber sich für die einzelnen Operationsphasen „ohne eine Aufmerksamkeitsspannung" zu „interessieren" (3). Der Heraushebung dieser Operationsphasen diente die nach dem Versuch vorgenommene Exploration der Versuchspersonen, wobei auf Vermeidung suggestiver Beeinflussung geachtet wurde (3 f.). Als Versuchspersonen dienten zwei Studenten und zwei

[1]) Diese Methode ist den Versuchen von G. Cordes nachgeahmt (Philos. Studien XVII 31).

studierende Damen. Diese Beteiligung beider Geschlechter an den Versuchen bietet uns, um das gleich zu bemerken, nicht selten Gelegenheit, einen Vergleich zwischen den Arbeitsweisen beider anzustellen. Störring selbst hat allerdings — und, wie wir meinen, nicht zum Vorteil in der Deutung der Versuchsprotokolle — von dieser Gelegenheit, einiges zur Psychologie der Geschlechter einzuernten, keinen Gebrauch gemacht.

Gegen einige der eben genannten Punkte erheben sich gewisse Bedenken. Man kann fragen, ob es richtig war, die Prämissen bis zur vollendeten Reaktion exponiert zu lassen; jedenfalls durften sie es nicht bis zur Beendigung des Protokolls sein; denn sie mussten dasselbe beeinflussen und das unmittelbare Behalten der Phasen des stattgefundenen Prozesses stören. Ferner hätten die Blickbewegungen der Versuchspersonen genau kontrolliert werden müssen, da die eigenen Angaben doch zu ungenau und unzuverlässig sind (vgl. 66, 71, 88, 112, 125, 126). Für die Zeitmessung wäre ferner vielleicht das Ende der Reaktion richtiger gewesen als der ‚Beginn des Aussprechens des Schlusssatzes", weil sich der Gedanke nicht selten erst während des Aussprechens entwickelte, wobei er zum Teil verzögernde Hemmungen und Umbildungen erlitt (vgl. 10 f.). Im übrigen spielen die Zeitbestimmungen in den vorliegenden Versuchen eine relativ nebensächliche Rolle, dem es auch entspricht, wenn z. B. S. 34 angegeben wird: „Dauer etwa 20". Ob die „Explorationen" und auch die „spontanen Angaben" keinen suggestiven Einfluss auf den Inhalt des Protokolls der Versuchspersonen ausgeübt haben, erscheint mir nach mehreren Beispielen zweifelhaft (29 f., 32, 33 f., 41, 105, 126). Bei dem grossen Interesse, das Störring offenbar am anschaulichen Erleben der Phasen des Schlussprozesses durch die Versuchspersonen hatte, wäre es sicher von Vorteil gewesen, vor den Versuchen den Vorstellungstypus der Versuchspersonen festzustellen. Gewisse Bemerkungen auf S. 16, 25 u. a. liessen sich dadurch deuten.

III.

Wenden wir uns zu den Ergebnissen der Versuche Störrings, so scheint mir an erster Stelle die Bestätigung der Angaben Watts, Achs und Messers über die Bedeutung der psychischen „Einstellung" bemerkenswert. Die Versuche ergaben, dass es je von der Anweisung des Versuchsleiters und der entsprechenden Absicht der Versuchsperson abhing, ob die Prämissen nur klar aufgefasst, oder auch zum Schliesen benutzt wurden. Störring fand, dass speziell sowohl die Synthesis der Prämissen als auch die Identifikation des Mittelbegriffes und schliesslich das Ablesen des Schlusssatzes aus diesem synthetischen Ganzen in der Regel nur erfolgten, wenn die Versuchspersonen seiner Anweisung gemäss sich darauf eingestellt hatten (6 ff., 13; über gelegentliche Ausnahmen S. 12). Dabei trat diese Absicht als solche während des Versuchs selbst meist nicht ins Bewusstsein (6). Wir können diesem Resultat von neuem entnehmen, von

welcher Wichtigkeit für ein geordnetes und erfolgreiches geistiges Arbeiten es ist, dass man sich vor Beginn desselben das Ziel klar vorgestellt und fest vorgenommen habe. Durch eine solche „Einstellung" werden die psychischen Kräfte auf längere Zeit aktiv beeinflusst, sodass sie den Strom des seelischen Lebens unwillkürlich im Sinne jener Einstellung lenken[1]).

Nicht überraschend wirkt die Feststellung Störrings, dass nicht selten „bei Schlussprozessen, die sich mit dem Bewusstsein absoluter Sicherheit verbinden, Prozesse mitwirken, die nicht klar ins Bewusstsein treten" (27f). Namentlich meinen die Versuchspersonen oft, der Mittelbegriff scheine beim Schluss „nicht in bewusster Weise zur Geltung gekommen zu sein" (29). Man muss aber bei diesen Angaben beachten, dass die Versuchspersonen die Prämissen während des Schliessens lasen, und daher bei Bildung des Schlusssatzes noch unter dem determinierenden Einfluss des Mittelbegriffes standen, wenn dieser auch dem Blickpunkt ihrer Aufmerksamkeit entschwunden war. Bei der Darlegung der abgekürzten Schlussvorgänge bemüht sich Störring mehr um die Zurückführung derselben auf die vollständigeren Schlüsse als um eine möglichste Aufhellung ihres tatsächlichen phänomenologischen Inhaltes. Uns scheint dieses letztere psychologisch wichtiger zu sein.

Wir betrachten nunmehr die im Experiment gefundenen verschiedenen Weisen, den Schlusssatz aus den Prämissen zu gewinnen. Um für ihre Darstellung einen bequemen Ausdruck zu haben, möge man uns gestatten, zur Bezeichnung der Buchstaben, die im Schlusssatz aufeinander zu beziehen waren, das Wort Schlussbegriffe zu bilden; denn die Unterscheidung in Ober- und Unterbegriff war in manchen Fällen nicht angängig (vgl. 19[1]). Konsequent sprechen wir dann auch von der gesuchten Schlussbeziehung.

Den verschiedenen Weisen, aus den Prämissen die räumliche Beziehung der Schlussbegriffe zu erkennen, war gemeinsam, dass dazu als Mittel eine anschauliche Repräsentation der Prämissen benutzt wurde. Diese wurde entweder durch eine visuelle Lokalisation der in den Prämissen dargebotenen Buchstaben oder durch Bewegungsvorstellungen, z. B. Aufwärts- und Abwärtsführen des Blicks vermittelt. Der Mittelbegriff wurde dabei entweder direkt als identisch aufgefasst oder doch als Eine Grösse behandelt. Der Schluss wurde teils in einfacher teils in komplizierterer Weise aus dem anschaulichen Gesamttatbestande »abgelesen«. Der letztere Vorgang bot Störring die Basis zu einer Unterscheidung von vier verschiedenen Arten der Schlüsse mit räumlichen Beziehungen. In

[1]) „Im allgemeinen muss man die Regel aufstellen, dass das Bewusstsein der Aufgabe möglichst genau der Leistung entsprechen soll, welche wir später fordern; entspricht es ihr nicht, so wird stets diese Leistung dadurch beeinträchtigt werden." Meumann, Vorl. z. Einf. in die experim. Pädag. (Lpz. 1907) II 44.

der ersten Art werden zunächst die Buchstaben nach Anweisung der Prämissen anschaulich lokalisiert und dann wird die gesuchte räumliche Beziehung der Buchstaben des Schlusssatzes aus dieser Anschauung einfach »abgelesen«, d. h. herausgesehen. Diese Art des Schliessens machte den Versuchspersonen den „Eindruck des mechanischen Verfahrens", ohne aber die Sicherheit zu beeinträchtigen (14). Bei der zweiten Art fasst der Schliessende zunächst auf, dass die Schlussbegriffe in entgegengesetzter Richtung vom Mittelbegriff liegen. Darauf geht er von einem der beiden Schlussbegriffe aus, bemerkt seine räumliche Richtung zum Mittelbegriff und schliesst daraus, dass er also erst recht zum andern Schlussbegriff in dieser räumlichen Beziehung stehe. Die Aufgabe: A rechts von M; B links von M; also —, wird z. B. so ausgeführt: A liegt in entgegengesetzter Richtung von M wie B. Nun liegt A rechts von M; also auch erst recht von B. Bei dieser Weise, den Schlusssatz zu gewinnen, konnten die Versuchspersonen von dem bestimmten Buchstaben des Mittelbegriffs abstrahieren, indem sie z. B. den eigenen Körper für ihn substituierten, und hatten andererseits mehr das Bewusstsein, wirklich zu folgern und den Schlusssatz nicht nur einfach abzulesen (14—20). Bei der dritten Weise der Schlussbildung wird zunächst die räumliche Beziehung von dem einen der Schlussbegriffe zum Mittelbegriff derjenigen des Mittelbegriffs zum andern Schlussbegriff gleichgesetzt. Darauf wird die Beziehung festgestellt, die beim Uebergang vom Mittelbegriff zu einem der Schlussbegriffe besteht, und hieraus geschlossen, dass dieselbe Beziehung auch oder erst recht zwischen den Schlussbegriffen bestehe. Wird z. B. gegeben: M über O; R über M, also —, so verläuft diese dritte Schlussweise folgendermassen: M zu O in der gleichen räumlichen Beziehung wie zu ihm das R. Da nun R über ihm liegt, so muss R auch über O liegen (21—24)[1]. In der vierten Schlussweise wird die Gleichheit der räumlichen Beziehungen in dem Sinne aufgefasst, dass man bei einer sie repräsentierenden Bewegung in derselben Richtung fortschreitet. Daraus wird gefolgert, dass der zuletzt erreichte Begriff in der betreffenden Richtung am weitesten entfernt ist, also auch nach dieser Richtung von dem anderen Begriff aus liegt. Die obige Aufgabe wird nach dieser Weise so gelöst: Von O steige ich zu M auf und muss, um zu R zu kommen, noch höher steigen. Also liegt R über O (24—27). Die erste Weise bezeichnet Störring als einen Schluss „auf Grunde einfachen Beziehungsetzens", die drei übrigen als Schlüsse „auf Grund komplexen Beziehungsetzens"[2].

[1]) In der zweiten Weise wäre geschlossen worden: Da O unter M, R aber über M, so O unter R, bezw. R über O.

[2]) Selbstverständlich erlauben die von Störring gefundenen vier verschiedenen Weisen, einen Schluss psychologisch zu vollziehen, es durchaus nicht, darin vier logische Schlussarten zu erblicken. Gegen eine solche Meinung würde Windelbands Satz gelten: „Hier liegt die Verwechslung eines erfolgreichen

Bei den Schlüssen mit zeitlichen Beziehungen, von denen aber die Gleichzeitigkeitsbeziehungen nicht benutzt wurden (31), interessieren die verschiedenen Kunstgriffe der Versuchspersonen, sich den Inhalt der Prämissen zum Zweck der Erkenntnis der Schlussbeziehung zu veranschaulichen. Der erste Kunstgriff bestand darin, dass die Versuchspersonen die akustisch-motorischen Vorstellungen der drei Buchstaben nach Anweisung der Prämissen aufeinander folgen liessen und daraus die gesuchte Zeitbeziehung der Schlussbegriffe einfach ablasen. Die Aufgabe: V früher als M, W später als M; also —, wird mittels dieses Kunstgriffes so gelöst: Ich vergegenwärtige mir die zeitliche Beziehung des V, M, W daran, dass ich sie innerlich nacheinander in der Reihenfolge spreche, welche von den Prämissen bestimmt wird; ich spreche demnach erst V, danach M, danach W; und entnehme daraus: V ist früher als W, bezw. W ist später als V. Offenbar steht diese Schlussweise in Parallele zu der ersten Weise bei räumlichen Schlussbeziehungen. Unterstützt wurde die eben genannte Veranschaulichung der zeitlichen Beziehungen manchmal durch eine analoge räumliche Lokalisation der Buchstaben und bisweilen auch durch Verknüpfung derselben mit einer Folge gerade vernehmbarer Glockenschläge (31—40). Andere Versuche ergaben, dass die zeitlichen Schlussbeziehungen auch analog zu den drei übrigen Weisen des Schliessens mit räumlichen Beziehungen gefunden wurden (40—47). Störring glaubte auch feststellen zu können, dass das Schliessen rascher und sicherer erfolge, wenn in der Repräsentation der Beziehungen die räumliche über die zeitliche überwog, als umgekehrt (52).

Bei den „Schlüssen mit den Beziehungen grösser und kleiner" findet sich häufig das einfache Ablesen der Schlussbeziehung aus der Veranschaulichung der Prämissen. Dabei war die Veranschaulichung eine sehr mannigfaltige; sie war entweder eine räumliche mittels der Zuordnung der Buchstaben zu Linien- oder Linienabschnitten, oder geschah durch Bewegungs- und Spannungsempfindungen oder in Kombinationen dieser Empfindungen mit räumlichen Bildern, oder schliesslich in räumlich-zeitlichen Vorstellungen. Bei allen diesen Vorgängen wurde das bloss Repräsentative dieser Veranschaulichung manchmal nicht bemerkt (53—60). Von den komplexen Formen des Beziehungsetzens fanden sich keine Beispiele für die zweite, wohl aber solche für die dritte und vierte Weise vor. (60—64).

Die Schlüsse mit Gleichheitsbeziehungen vollziehen sich in der Regel in so abgekürzter, mechanischer Form, dass nicht einmal ein volles Lesen

Veranschaulichungsmittels mit dem Wesen der Sache deutlich zutage. Die bekannten Kreiszeichnungen . . . sollten nicht nur den eigentlichen Sinn der logischen Formen, sondern auch in letzter Instanz ihren Rechtsgrund enthalten. Auch dieser Versuch, die Prinzipien des Denkens aus denen des Anschauens abzuleiten, darf heute als aussichtslos bezeichnet werden". Windelband, Logik in „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh."[2], Heidelberg 1907, 187.

der Prämissen stattfindet. Wird absichtlich auf das Zustandekommen des Schlusssatzes geachtet, so machen sich allgemeine Regeln geltend, besonders der Satz: Sind zwei Grössen einer dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich. Diesen Satz betrachtet aber Störring logisch nicht als Axiom, sondern hält ihn für abgeleitet aus der Einsetzung der einen Grösse für die andere. Es gelang ihm einmal bei einer Versuchsperson durch eine ganz spezielle Anweisung auch das Bewusstsein dieser Einsetzung während des Versuchs hervorzurufen (65—75).

Bei den Schlüssen, deren beide Prämissen eine Subsumtionsbeziehung ausdrückten, konnte Störring feststellen, dass hierbei die Mitwirkung nicht klar bewusster Prozesse eine grössere Rolle als bei den übrigen Schlüssen spielte. Dabei ist uns interessant, dass dies bei den beiden männlichen Versuchspersonen in viel stärkerem Masse als bei den beiden Damen sich geltend machte. Es stimmt dies zu einer Eigentümlichkeit der geistigen Arbeit der Frau, die bei allen Versuchen immer wieder hervortrat. Bei den weiblichen Versuchspersonen, namentlich bei Versuchsperson K., (vgl. S. 78—91), zeigte sich die Tendenz zur sinnlichen Veranschaulichung und auch zur teilweise unnötigen Komplizierung der inneren Vorgänge erheblich ausgebildeter als bei den Männern. Im übrigen kamen auch letzteren durch häufigere Uebung in den Subsumtionsschlüssen die einzelnen Phasen ihrer inneren Operation immer deutlicher zum Bewusstsein. In der ersten Zeit aber „drängte sich der Schlusssatz ohne merkbare Zwischenprozesse sofort auf" (107).

Im einzelnen zeigte sich erstens ein dem ersten Verfahren bei Schlüssen mit räumlichen Beziehungen analoges Ablesen. Die Versuchsperson K. vergegenwärtigte sich die ausgesagten Umfangsbeziehungen teils an Kreisen teils an kreisartigen Gruppierungen der in betracht kommenden Buchstabengrössen teils durch Muskel- und Spannungsempfindungen in der Brust, die mit der Vorstellung des Fortschreitens von einer Grösse zur andern verbunden waren. Aus dieser anschaulichen Synthesis wurde alsdann der Schlusssatz abgelesen. Alle diese Kunstgriffe fanden sich jedoch nur bei Versuchsperson K, und auch bei ihr nur solange, bis sie etwas Uebung in den Subsumtionsschlüssen hatte (77—84). Viel häufiger war ein Verfahren, welches dem Einsetzungsverfahren bei den Identitätsschlüssen analog ist. Die Aufgabe: Manche P gehören zu S; alle S gehören zu U, also —, wird nämlich so gelöst: Alle S mitsamt den P gehören zu U; also sind manche P ein U. Somit wird der Unterbegriff in den Obersatz „hineingedacht", indem er in denselben neben den Mittelbegriff hin eingesetzt wird. Einmal wurde er sogar direkt für denselben eingesetzt. Der Grund für dieses dem Lösen der Identitätsschlüsse analoge Einsetzungsverfahren liegt darin, dass hier der Gedanke an die Umfangsverhältnisse der Begriffe und nicht an ihre inhaltlichen Beziehungen im Blickpunkt des Bewusstseins steht (94). Aus dem durch diese Einsetzung

gewonnenen Resultat wurde der Schlusssatz „durch Abstraktion von einem Teil des in diesem Resultat der Einsetzung Behaupteten gewonnen“ (95). Bei partikulären Schlüssen verfuhren die Versuchspersonen ganz wie bei den allgemeinen, indem sie erklärten, die Bestimmung »manche« sei „nur als etwas Nebensächliches im Bewusstsein gewesen“ (97). Wir meinen dazu, dass diese „Nebensächlichkeit“ der Beachtung der partikulären Bestimmung für die logisch zureichende Gewissheit ihre grossen Bedenken hat. Das eben geschilderte Schlussverfahren wurde manchmal etwas modifiziert. So wurde zur Lösung der Aufgabe: Alle i zur Gattung o, alle z zur Gattung i, also —, der Gedanke benutzt: „Was von i gilt, gilt auch von z“. Diese Feststellung war „bedingt durch die Auffassung der i als zum Umfang der z gehörig, als Teil der z“ (98)[1]. Obwohl sich diese Feststellung auch aus den inhaltlichen Beziehungen hätte gewinnen lassen, geschah dies in keinem Versuch (98). Gegenüber dem vorhergehenden Verfahren bedurfte es hier nach Bildung jenes vermittelnden Gedankens keiner Abstraktion mehr, um den Schlusssatz zu erhalten. „Das Einsetzungsverfahren entspricht der zweiten und dritten Operationsweise bei den Schlüssen mit räumlichen und zeitlichen Beziehungen“ (99). Ein der vierten Operationsweise analoges Verfahren bei Subsumtionsschlüssen fand unter gewöhnlichen Bedingungen nicht statt, zeigte sich aber bei der Anweisung, möglichst schnell zu schliessen (100—104).

Aus den Referaten der Versuchspersonen über die Subsumtionsschlüsse, bei denen die begründenden Gedanken nicht klar ins Bewusstsein traten, ist die Angabe bemerkenswert, dass trotz dieses „abrupten Charakters“ das Bewusstsein der Sicherheit vorhanden war, und zwar in demselben Grade wie bei klarem Erleben aller Beziehungsgedanken (104—108, 114).

---

[1]) So steht es bei Störring. Offenbar hat aber der Satz: „Alle z gehören zur Gattung i“ vielmehr umgekehrt den Sinn: Die z fallen unter den Umfang von i, sind ein Teil der i; denn i ist doch der weitere Begriff. Und die Folgerung: „Was von i gilt, gilt auch von z“, ist logisch durchaus nicht begründet durch die „allgemeine Feststellung“, es seien die „i ein Teil der z“. Oder gilt etwa das, was von homo gilt, auch von animal? Noch schlimmer wird S. 122 der gegebene Obersatz: „Alle w haben die Eigenschaft a“ zur Schlussbildung mittels des Gedankens benutzt: „was ich von w aussagen kann, kann ich auch von a aussagen“. Wenn der Obersatz statt durch Buchstaben etwa durch: „Alle Menschen haben die Eigenschaft der Sterblichkeit“ gegeben worden wäre, wäre dieser Schnitzer wohl nicht begangen worden. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch anmerken, dass in der Abhandlung Störrings mehrere unangenehme Druckfehler vorkommen. So ergibt z. B. die Aufgabe auf S. 89: „Alle e zur Gattung f; Viele t zur Gattung f“ überhaupt keinen Schluss; sondern erst, wenn e und f im Obersatz vertauscht werden. S. 79 Z. 7 v. u. muss es Gattung statt „Geltung“ heissen. S. 93 Z. 3 v. u. muss es, mit Rücksicht auf Z. 6 v. u., Untersatzes statt „Vordersatzes“ heissen.

Bei negativen Schlüssen war die Reaktionszeit im Durchschnitt erheblich verlängert. Zugleich trat, was bei den positiven Schlüssen nicht der Fall war, eine Identifikation der beiden als Mittelbegriff benutzten Grössen hervor (110). Verlängert war die Reaktionszeit auch in den Fällen, wo der Obersatz an erster Stelle stand, gegenüber den Fällen, wo er die zweite Stelle einnahm. Während nämlich hier die Identifikation der Mittelbegriffe schon während des Lesens der Prämissen eintrat, erfolgte sie dort erst nach demselben (117—120).

Schlüsse, deren Obersatz statt durch ein Subsumtionsurteil durch ein Inhärenzurteil gebildet war, wurden nicht anders als die bisherigen Schlüsse gelöst (121 f.). Dazu bemerke ich, dass das logisch nicht einwandfrei ist, und auch in der Tat zu dem schon erwähnten logischen Schnitzer auf S. 122 geführt hat. Psychologisch erkläre ich mir die gleiche Behandlung der Inhärenzurteile mit den Subsumtionsurteilen aus der Nachwirkung der Uebung in letzteren. Die Versuche mit „Schlüssen mit negativem Obersatz“ ergaben nichts wesentlich Neues; nur trat das Wandern des Blickes zwischen den drei Begriffen deutlich hervor (123—127).

Zur neuesten Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles.

Von Dr. E. Rolfes in Neuss.

Es war mir lieb, dass die Dürrsche Buchhandlung in Leipzig mir vor einigen Jahren Veranlassung gab, eine neue deutsche Uebersetzung der Metaphysik mit knappen erklärenden Noten zu verfassen. Wird doch vielfach der Argwohn ausgesprochen, als hätten die Scholastiker bei ihrer Unkenntnis des Griechischen den Aristoteles, den sie nur in lateinischer Uebersetzung vor sich hatten, falsch verstanden. Darum erhebt man auch die Forderung, dass bei unserer heutigen vorgeblich unermesslich erweiterten Kenntnis der Antike und des Aristoteles die scholastische Auffassung desselben einer Nachprüfung unterzogen werde. Das Ergebnis meiner Arbeit, bei der ich die Leistungen der neueren Gelehrten ebenso wie die der alten griechischen und der mittelalterlichen scholastischen Kommentatoren eingehend zu Rate zog, war, wie ich es erwartet hatte, eine glänzende Rechtfertigung der Auslegung des heil. Thomas, der, was die eigentliche Aufgabe bei einer solchen Arbeit betrifft, die Wiedergabe und Erklärung der philosophischen Gedanken, unter allen Kommentatoren die erste Stelle einnimmt. Mir war das Werk nicht leicht geworden, und meine Geduld und Ausdauer sah sich darüber oft auf harte Proben gestellt. Trotzdem schien mir die Beachtung, die es bei seinem Erscheinen fand, kaum entsprechend. Es kamen einige wohlwollende Rezensionen von seiten der Unsrigen, die aber, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, nicht besonders tief auf die Sache eingingen; von seiten der Philologen aber und der nicht katholischen Philosophen ist mir überhaupt gar keine eigentliche Rezension zu Gesicht gekommen! Nur einer liess sich, unbestimmt und schwankend und auch wieder oberflächlich, über die Publikation vernehmen.

Jedoch ich wollte gar nicht direkt von meiner Uebersetzung reden, und sie ist auch nicht gemeint mit der neuesten Uebersetzung, die in der Ueberschrift erwähnt wird. Sie hat aber zu dieser wirklich neuesten Uebersetzung, oder doch zu ihrer Veröffentlichung, den Anlass gegeben. Sie ist im Jahre 1907 erschienen unter dem Titel: Aristoteles' Metaphysik, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena, Eugen Diederichs. 319 S. 8°. ℳ 6.

Die Vorrede beginnt mit folgenden charakteristischen Sätzen:

„Lässt sich Aristoteles' Metaphysik in deutscher Wiedergabe zu einem lesbaren und anziehenden Buche gestalten? Vielleicht mindestens zu einem lesbareren und anziehenderen, als es bisher vorliegt. Jedenfalls, ich hab' es gewagt, und jetzt mag man mich zausen. Ich habe lange genug gezögert, was ich in stillen Stunden für mich zurecht gemacht, der Oeffentlichkeit zugänglich zu machen, und vergebens auf den anderen gewartet, der kommen sollte. Erst nachdem auch der zuletzt Erhoffte völlig versagt hatte, habe ich mich entschlossen. Bessere würden's besser machen, das weiss ich; aber diese Besseren haben meistens Besseres zu tun."

Dem Exemplar, das ich mir bestellt hatte, lag ein Prospekt bei, der ganz im Sinne obiger Sätze sich folgendermassen auslässt:

„Der Uebersetzer, Professor der Philosophie an der Berliner Universität, wollte eine Uebersetzung liefern, die dem Genius der deutschen Sprache und zugleich dem heutigen wissenschaftlichen Standpunkte gemäss ist. Ob diese Uebersetzung an Anmut und Verständlichkeit des Ausdrucks mit den bisherigen zu wetteifern imstande ist, möge sich aus folgender Probe ergeben."

Die Probe ist die Uebertragung des Stückes 1065 a 27—69 (XI, 8 Ende) über Zweckmässigkeit und Zufall. Zuerst steht die Wiedergabe von Lasson, dann die von Rolfes 1904, darauf die von Bonitz, herausgegeben von Wellmann 1890, die von von Kirchmann 1871, von Rieckhes 1860, endlich die von Bender ohne Jahreszahl (sie ist 1870 erschienen). Ausser starken Versicherungen über den Wert der aristotelischen Metaphysik und ausser Erklärungen bezüglich der in der Uebersetzung beliebten Anordnung der einzelnen Bücher und bezüglich der Weglassung aller Anmerkungen enthält die Vorrede nur noch eine geharnischte Aussprache gegen die nicht mit Namen genannten Professoren Paul Natorp und Hermann Cohen, „die weisen Männer in Marburg", wie Lasson sich ausdrückt, die den Plato besser als selbst Aristoteles verstehen wollen, und die nicht begreifen, dass die Ideenlehre Platos den Dualismus in seiner verführerischsten Form darstellt, einen Dualismus, der nur durch den energischsten und konsequentesten Monismus des Geistes, den die Welt bis auf Hegel gesehen hat, eben das System des Aristoteles, endgültig aufgehoben werden konnte. Jene „Weisen der letzten Tage" — wieder eine Titulatur für die Marburger Kollegen — wissen Plato nur als Vorläufer Kants und Propheten des Idealismus zu begreifen; weil dieses Aristoteles versagt war, muss er Plato missverstanden haben, er, der zwanzig Jahre lang als Schüler zu seinen Füssen gesessen hat!

„Es ist im heutigen Deutschland," so peroriert unser Uebersetzer, „wirklich so weit gekommen, dass es nützlich ist, ausdrücklich als unumstössliches Ergebnis der Wissenschaft festzustellen, was für den Verständigen sich von selbst versteht. Plato, der Verfasser der Republik und anderer geschätzter Dialoge — was man davon nicht versteht, erklärt man am einfachsten für unecht — ist in Wahrheit nicht in Schievelbein 1870 nach Christo, sondern

nach den besten Quellen 427 vor Christo zu Athen geboren und nicht durch weise Männer in Marburg, sondern durch den weisen Sokrates von Athen in die Philosophie eingeführt worden. Er hat infolgedessen das Unglück gehabt, von Kants Kritik der reinen Vernunft während seiner ganzen Lebensdauer niemals etwas zu erfahren und von der ganzen Transzendentalphilosophie keine blasse Ahnung zu erlangen" (XII).

Das ist nun so ziemlich die Vorrede Lassons, der einzige Schlüssel zum Verständnis seiner Uebertragung. Mit ihr soll, scheint es, bewiesen sein, dass er mit Recht über die Leistungen seiner Vorgänger den Stab bricht, und dass es eines weiteren Kommentars zu den verschlungenen Gedankengängen der Metaphysik nach solcher Uebertragung, die nach seiner Erklärung (XII) als ein allgemein verständlicher Kommentar gedacht ist, nicht bedarf. Er sagt uns zwar, dass für das wenige, was trotzdem etwa noch dunkel bleibe, das unschätzbare Meisterwerk des Kommentars von Bonitz eintreten möge (XII). Aber warum tat es dann mit Lassons Publikation so not? Ist Bonitzens Kommentar so wertvoll, so wird doch auch seine Uebersetzung nicht schlecht sein, die von dem Herausgeber überall nach dem später verfassten Kommentar verbessert worden ist; vergleiche das Vorwort von Wellmann (IV). Da ist es doch verwunderlich, dass Lasson siebzehn Jahre nach Wellmann mit seiner Uebertragung in die Oeffentlichkeit tritt, zumal da doch auch der Bonitzschen Uebersetzung Klarheit und Schärfe des Ausdrucks nachgerühmt wird.

Doch ich will, was ich kritisch über Lassons Arbeit zu sagen habe, in geordneter Folge vorbringen.

1. Vor allem berührt es eigentümlich, wenn eine derartige Uebersetzung ihrer Anmut sich berühmt und mit Berufung auf ihre anziehende Art ihre älteren Schwestern in Schatten stellen will, so eigentümlich beiläufig, wie wenn bei einem Lehrbuch der Logik oder der Mathematik vor allem die Schönheit und Anmut inbetracht kommen sollte. Die Sprache der Wissenschaft, will mich bedünken, hat zuerst auf Klarheit und Genauigkeit Bedacht zu nehmen. Denn bei den Wissenschaften handelt es sich nicht um Unterhaltung oder Anregung oder wirksame Bestimmung des Willens der Zuhörer oder um sonst etwas, sondern einzig um Belehrung. Dazu kommt, dass der Uebersetzer, wenigstens wenn er wissenschaftlich verfahren will, sich der treuen Wiedergabe des Originals befleissigen muss, und das gilt besonders bei einer Schrift wie die Metaphysik, wo so vieles auf die Worte und ihre grammatische Verbindung ankommt. Will man statt des Uebersetzers den Paraphrasten oder den Kommentator machen, so möge man es immerhin tun, aber dann auch diejenigen nicht schelten, die als wirkliche Uebersetzer ihrer Aufgabe entsprechen wollen und darum auf strengen Anschluss an das Original sehen. Ginge freilich die Abhängigkeit des Interpreten von der Urschrift so weit, dass der Genius der Sprache der Uebersetzung darüber litte, so wäre das ein Fehler. Aber das kann

man von den vorhandenen Uebertragungen der Metaphysik nicht sagen. Was Lasson (IX) in diesem Sinne redet von unbeholfenem Lallen und der Sprache angetaner Gewalt, sind grundlose Behauptungen oder doch starke Uebertreibungen, wie der Tatbestand ergibt, von dem sich jeder durch eigenen Einblick in die Uebersetzungen, die unsrige denke ich nicht ausgenommen, überzeugen kann.

2. Weiterhin lässt sich nicht unbedingt einräumen, was Lasson über den Dualismus des Plato und seine Bekämpfung durch Aristoteles sagt oder andeutet.

Dass Plato subsistierende Ideen gelehrt habe, soll nach ihm unbestreitbar sein. Eben dasselbe hat aber Natorp aufgrund des Tatbestandes, den die vorhandenen Schriften Platos ergeben (s. „Platos Ideenlehre“ VI und 366 ff.) entschieden geleugnet. Einen ähnlichen Standpunkt wie Natorp hatte auch Zeller in einigen Stellen der „Platonischen Studien“ (259, 261) eingenommen, der aber später aufgrund der Auktorität des Aristoteles seine Meinung geändert hat. Nun meint Lasson, aus Platos Dialogen liessen sich überhaupt dessen Ansichten nicht belegen. Denn er lasse in ihnen nur andere sich aussprechen, nirgends rede er selber zu uns (X). Er schreibt:

„Plato hat Dialoge geschrieben; nun traut man dem grössten, dem feinsten Meister des Stils, den die Menschheit je gesehen hat, die Urteilslosigkeit zu, zum Vortrage seiner Lehre die Form zu verwenden, die von allen die ungeeignetste ist.“

Demnach müsste man also wohl annehmen, Plato habe seine philosophischen Schriften verfasst, um seine Meinung für sich zu behalten. Wahrlich, das möchte eine Beweisführung sein, die schlimmer ist, als der vermeintliche Irrtum, dem sie begegnen soll!

Es ist übrigens nicht so einfach festzustellen, inwiefern denn nach Lasson die platonische Ideenlehre Dualismus ist. Man könnte zunächst denken: insofern als Gott und die Ideen sich gegenüberstehen. Aber bei näherem Zusehen ergibt sich vielmehr aus dem Text seiner Uebertragung mit ziemlicher Bestimmtheit, dass er die Eins und das Gross- und Kleine als die beiden Urprinzipien denkt, die den Dualismus begründen. Man sieht das aus der Art, wie er den ersten Absatz von XIV, 1 übersetzt (267 f.). Nach der Uebersetzung muss man unter der Eins Gott und unter dem Gross- und Kleinen eine Art Materialprinzip verstehen, welche beide, wie Aristoteles will, sei es bei Plato, sei es in seiner Schule, am Anfange aller Dinge stehen, und zunächst Prinzipien der subsistierenden Zahlen, dann aber auch des ganzen Universums sind. Aristoteles wird am angeführten Orte mit diesem Philosophema leicht und sozusagen im Handumdrehen fertig. Die beiden Prinzipien, so sagt er, sollen konträre Gegensätze sein. Konträre Dinge setzen aber ein gemeinsames Substrat voraus, wie z. B. weiss und schwarz die Farbe. Das Substrat ist aber begrifflich früher als die Gegen-

sätze, die seine Bestimmungen sind. Also können diese nicht urerstes Prinzip und Grund von allem Seienden sein. Es bedarf wohl nicht vieler Worte, um begreiflich zu machen, dass wir hier ein wahres Zerrbild vor uns hätten, wenn die vorausgesetzte Konzeption als Platos wahre Vorstellung von der *ultima ratio* der Dinge gelten sollte. Ebenso dürfte es selbstverständlich sein, dass diese Konzeption nie und nimmer mit Lasson als die verführerischste Form des Dualismus bezeichnet werden könnte, eine Form des Dualismus, zu deren Widerlegung und geschichtlichen Ueberwindung es keines Geringeren als eines Aristoteles bedurft hätte. In Wahrheit dürfte sie eher alles andere als verführerisch sein.

Wir haben in unserer Uebersetzung der Stelle des Aristoteles II. 137 den Sinn im Anschluss an Bessarion so gefasst, als handle es sich dort nicht um die höchsten Prinzipien aller Dinge, sondern um die nächsten Prinzipien der substanzialen Zahlen. Wir konnten es nicht über uns bringen, uns die Auffassung anzueignen, die wir in dem Kommentar Alexanders und in der Uebersetzung von Bonitz zugrunde gelegt fanden, und die auch der treffliche Bender vertritt. Wir wollen hier über das Recht der einen oder der anderen Auffassung nicht streiten. Ich habe gewiss manche Gründe gehabt, dass ich mich von der anderen lossagte. Sollte ich aber in diesem Falle geirrt haben, so wüsste ich nicht, warum das ein so grosser Verstoss wäre. Und doch argwöhne ich, dass das Wort Lassons von dem völligen Versagen seines zuletzt Erhofften sich nicht am wenigsten auf diese vereinzelte Auffassung von mir stützt. Der Dualismus Platos spielt nun einmal bei ihm eine grosse Rolle. Dieser Dualismus, darüber kann nach allen Indizien, die ich hier nicht weiter verfolge, kein Zweifel sein, ist Lasson zufolge besonders in dem kleinen Abschnitt an der Spitze des 14. Buches der Metaphysik zu Schanden gemacht worden, und bei meiner Uebertragung, ja, da kommt diese Leistung des Stagiriten absolut nicht zur Geltung. Wie sollte ich also nicht ein strenges Urteil verdienen, besonders wenn sich etwa auch noch zeigen sollte, dass ich da versage, wo es sich um die Kehrseite der Lassonschen Vorstellung, den Monismus des Aristoteles handelt?

Ich will übrigens diesen Punkt nicht verlassen, ohne die Bemerkung zu machen, dass gerade bei der Lassonschen Auffassung der Stelle der Idealismus Platos, den doch die Marburger nur durch den kühnsten Anachronismus konstruiert haben sollen, unvermeidlich wird. Die substanzialen Zahlen und Zahlenelemente sind nämlich ohne Zweifel übersinnlich. Wie kann da aus ihnen, die von Aristoteles als formale Prinzipien, wenigstens nicht als schöpferisch wirkende, dargestellt werden, die ὕλη, die Materie hervorgehen? Dieselbe müsste also konsequent nur subjektiv in unserer Auffassung bestehen, und das ist Idealismus.

3. Wir kommen jetzt zu der Hauptfrage, ob die Uebersetzung Lassons einen Fortschritt gegen ihre Vorgängerinnen bedeutet, das heisst nicht, ob

sie lesbarer und anziehender ist, was ja vielleicht der Fall sein mag, sondern ob sie richtiger ist; denn nur dann ist sie besser. Da bemerken wir zuerst, dass Lasson alte Fehler wiederholt, die an einigen Stellen der früheren Uebersetzungen regelmässig wiederkehren und von mir beseitigt worden sind; er scheint also meine Arbeit nicht genau verglichen zu haben. Ich notiere folgende Stellen: I, 3. 984 b 19 *αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμοτιμος ὁ κλαζομένιος εἰπεῖν.* Das heisst: als Ursache weiss dieses Prinzip schon vor ihm Hermotimus zu bezeichnen. Lasson hat mit allen früheren: es ist Grund zu der Annahme, dass Hermotimus diesen Gedankengang schon vorher angedeutet hat; was ein grober grammatikalischer Schnitzer ist. Ferner I, 9. 991 a 22 *τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* das heisst: Was soll denn das im Hinblick auf die Ideen schaffende Prinzip, oder wozu ist es da? Lasson übersetzt:

„Denn welches wäre das Subjekt, das in seinem Wirken auf diese Ideen den Blick gerichtet hielte?"

Aristoteles will sagen: haben die lebenden Geschöpfe auf Grund der partizipierten Ideen eigene Zeugungskraft, so dass gleiches gleiches hervorbringt, wozu bedarf es da des Demiurgos, der im Hinblick auf die Ideen beständig schaffen soll? haben sie sie aber nicht, wozu bedarf es da eines dem Gezeugten ähnlichen und somit vorbildlichen Zeugenden? Lasson muss den Philosophen erstens etwas sagen lassen, was durch einen Blick in den Timäus sich selber richtet, und zweitens weiss er mit dem unmittelbar folgenden Satz bei Aristoteles nichts anzufangen. Er übersetzt:

„Ist es doch ganz wohl möglich, dass etwas einem Gegenstande ähnlich ist und wird, auch ohne dass es ausdrücklich dem anderen nachgebildet ist, wie einer ein Mensch gleich Sokrates werden kann, ob nun Sokrates existiert oder nicht."

Was Lasson da den Aristoteles sagen lässt, ist offenbar verkehrt. Der Satz hat nur in dieser Weise Sinn: wäre der Demiurg von jedem neu entstehenden Wesen die eigentliche Ursache, so könnte ein Ebenbild des Sokrates ohne Sokrates erzeugt werden. Weiterhin XII, 6. 1072 a 2 *ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχὴ, ὡς φησίν.* Das heisst: die Weltseele ist nach Plato später (nämlich als die erste und ungeregelte Bewegung im Chaos) und gleichzeitig mit der Welt geworden. Lasson hat:

„Diese ist ihm nämlich im Vergleich mit dem Universum das Spätere, und doch auch wieder mit diesem gleichzeitig."

Damit wird eine Schwierigkeit verewigt, die, wenn ich mich aus meiner Lektüre recht erinnere, schon Zeller stiess, wie nämlich Aristoteles so ungerechte Vorwürfe aussprechen könne. Meine Uebersetzung zeigt, dass die Schwierigkeit auf einer falschen Voraussetzung beruht. Ferner XII, 7. 1072 d 26 *καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει.* Ich übersetze:

„Er (Gott) ist aber auch das subsistierende Leben."

Lasson:

„Und auch das Prädikat der Lebendigkeit kommt ihm zu."

Er traut also dem Philosophen zu, erst von Gottes Selbstanschauung und Glückseligkeit zu reden und dann noch zu sagen: er ist auch lebendig.

Das sind vier Fälle, wo Lasson meine Uebersetzung zur Beseitigung alter Fehlübertragungen hätte verwerten können. Ich könnte vielleicht noch einige weitere anführen, lasse es aber hiermit gut sein. Nur sei noch angemerkt, dass Lasson zwei Zeilen nach der zuletzt zitierten Stelle mit Abweichung von der Bekkerschen Lesart übersetzt: „und so sagen wir denn: Gott ist das ewige Lebendige" (ζῷον ἀΐδιον), als ob mit dem „wir" der Schriftsteller gemeint wäre, da doch die Menschen als Vertreter des guten Sinnes gemeint sind, wie auch im Timäus 37 D mit dem ζῷον ἀΐδιον unverkennbar auf die allgemeine Anschauung von Gott angespielt wird. Auch verdunkelt er, wiederum zwei Zeilen weiter, die Bedeutung des τοῦτο γάρ ὁ θεός und übersetzt zweideutig: „das nun ist Gottes Wesen und Begriff", statt: denn das ist Gott, womit wieder der tiefe Gedanke ausgedrückt wird, dass Gott das Leben nicht bloss hat, sondern es wesenhaft ist; von dem stetigen und ewigen Leben ist nämlich vorher die Rede.

4. Um in der vorliegenden Besprechung nicht allzu weitläufig zu werden, verzichte ich darauf, über das ganze der Lassonschen Uebertragung ein Urteil zu fällen; ich könnte das nicht tun, oder möchte es doch nicht, ohne sie vollständig gelesen und geprüft zu haben. Im ganzen habe ich unmassgeblich den Eindruck, als ob sie gegenüber den vorhandenen nichts Neues böte. Scheint doch der Verfasser selbst das Hauptgewicht auf die sprachliche Form zu legen. Um aber seine Ansprüche etwas auf den richtigen Ton zu stimmen, will ich kurz einige Stücke der Uebersetzung kritisch durchgehen. Ich beschränke mich auf drei Stücke; die massgebende Rücksicht bei der Aushebung gerade dieser drei wird sich sofort ergeben, wie ich sie nenne.

a. Das erste ist nämlich das Probestück selbst, das wegen seiner ausnehmenden „Anmut" zum Vergleich fünf früheren Uebersetzungen des betreffenden Abschnitts in dem oben erwähnten Prospekt vorangeht. Da heisst es am Schluss:

„Wie nun nichts, was bloss begleitend und beiläufig auftritt, dem gegenüber, was aus dem Wesen der Sache folgt, ein Höheres bedeutet, so gilt das auch bei der Verursachung. Und wenn daher das blosse Zusammentreffen oder das blinde Ohngefähr eine der Ursachen im Weltall bildet, so ist doch Vernunft und innere Anlage Ursache in weit höherem Sinne."

Dies also Lassons Uebertragung. Dagegen übersetze ich:

„Da aber nichts Akzidentelles früher ist als das an und für sich Seiende, so gilt das auch von den Ursachen. Ist also das Glück oder der Zufall Ursache der Welt, so sind noch früher Ursachen die Vernunft und die Natur."

Der Unterschied zwischen diesen beiden Uebertragungen ist, dass die eine den Philosophen leere Dinge sagen lässt. Denn dass Vernunft und Natur-

anlage in höherem Sinne Ursache sind als der Zufall, versteht sich von selbst. Die andere aber lässt ihn einen sehr wichtigen und für seine Weltanschauung bezeichnenden Gedanken vortragen. Welches dieser Gedanke sei, ergibt sich aus einer Anmerkung zu dieser Stelle II, 173, welche ich hierher zu setzen mir erlaube:

„Im Bereich der Natur und der menschlichen Handlungen setzt das zufällige Geschehen die zweckverfolgende Tätigkeit voraus. Eine Missgeburt entsteht nur durch Abirrung vom gesetzmässigen Wirken der Natur. Ein Schatz wird vom Gräber nur durch gutes Glück gefunden, wenn er aus irgend einer Ursache, sei es um ein Loch zu graben, sei es um den Boden für die Saat zu bestellen, sich ans Graben gegeben hat. So, will Aristoteles sagen, kann auch bei der Entstehung des Weltalls und der Dinge nur insofern von Zufall die Rede sein, als man das planmässige Wirken der göttlichen Intelligenz und die zielstrebige Tätigkeit der Natur voraussetzt und an etwas denkt, was noch nebenher ohne die Absicht Gottes und abgesehen von der Tendenz der Naturkräfte zustande gekommen ist."

b. So viel über dieses Probestück. Unser zweites sei der Anfang der Uebertragung. Lasson beginnt seine Uebersetzung mit dem Buch klein Alpha und gibt demselben die Ueberschrift: Vorbemerkung. Schon diese Ueberschrift ist verfehlt. Denn der Inhalt des Buches steht zu ihr im Widerspruch. Wie passt z. B. zu ihr der Inhalt des 3. Kapitels, wo man vom Vortrag der Wissenschaft und dessen Charakter liest. Wird doch in diesem Kapitel auf die Art, wie der Lehrstoff in der Metaphysik vorgetragen wird, gar kein Bezug genommen. Aber verfehlt ist auch gleich im zweiten Satze der Uebertragung die Wiedergabe von ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως mit: „jeder weiss wenigstens etwas vorzubringen, was der Natur der Sache entspricht:" es muss heissen: etwas Annehmbares über die Natur oder auch über die Natur und Wahrheit der Dinge zu sagen. Aristoteles ist Realist. Nach der Natur der Sache fragt die Metaphysik nach Kant, aber nicht nach der Natur der Dinge. Ferner ist zu beanstanden die Uebersetzung von b 9:

„es hat wohl seinen guten Grund, wenn man die Philosophie als die Wissenschaft bezeichnet, die die Wahrheit sucht. Denn das Ziel, nach dem das rein theoretische Verhalten ringt, ist die Wahrheit, wie das Ziel der Praxis die Anwendung ist."

Es muss übersetzt werden:

„es ist auch berechtigt, wenn die Philosophie die Wissenschaft der Wahrheit genannt wird (nicht: die die Wahrheit sucht, das klingt skeptisch). Denn das Ziel der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit, das der praktischen aber das Werk" (also nicht: der Praxis, sondern der praktischen Wissenschaft; übrigens ist die Anwendung nicht das Ziel der Praxis, sondern eben die Praxis selbst).

Endlich scheint auch im 3. Kapitel 995 a 10 die Uebersetzung nicht zu stimmen:

„Begriffliche Strenge macht wie bei der juristischen Formulierung von Urkunden so auch bei Vorträgen den Eindruck pedantischer Unfreiheit."

Ich ziehe auch jetzt noch meine Uebersetzung vor:

„Die Genauigkeit hat etwas an sich, wodurch sie, wie im Handel, so auch in der Rede auf manche den Eindruck mangelnder Vornehmheit macht."

Warum darf ich diese Uebertragung vorziehen? Ich denke, weil das ἀνελεύθερον des Textes, gleich unfrei, knechtisch, handwerksmässig, als Signatur von Händlern und Maklern ohne weiteres verständlich ist, aber nicht so, wenn es auf juristische Formulierung bezogen wird. Die juristische Genauigkeit erinnert nicht mehr an Illiberalität als die wissenschaftliche. Dagegen gilt in Dingen die Geld und Gut betreffen, die Genauigkeit so sehr als verwandt mit Kargheit, dass man hie und da in der Umgangssprache einen Menschen geradezu als karg bezeichnen will, wenn man von ihm sagt: er ist genau.

c. Wir kommen nun zum letzten Probestück. War das vorige der allererste Teil der Lassonschen Uebertragung, so sei dieses ein Stück, das eine der wichtigsten Stellen der Metaphysik, wo nicht die wichtigste, wiedergibt. Wir meinen das 6. und 7. Kapitel des 12. Buches. Bei Lasson stehen diese beiden Kapitel am Anfange eines Abschnitts, dem er die Aufschrift gibt: Das absolute Prinzip.

Zuerst bemerke ich, dass Lasson die Worte 1071 a 17: οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανὴ οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη in folgender Weise wiedergibt:

„Aber auch dies letztere (dass das erste Prinzip das blosse Vermögen zu wirken besitzt) würde noch nicht genügen, und auch nicht das Setzen einer anderen Wesenheit noch neben den Ideen."

Ich übersetze:

„Aber offenbar genügt auch ein solches Prinzip nicht (mit dem blossen Vermögen zu wirken), wenn es auch eine andere Substanz ist als die Ideen."

Welches ist der Unterschied der Uebertragungen? Nun, Lasson lässt Aristoteles etwas Falsches sagen. Warum sollte ein anderes Prinzip nicht genügen, wenn es nur die rechte Art hat? Wir suchen ja gerade nach einem solchen, um aus ihm die Bewegung in der Welt wie aus ihrem letzten hinreichenden Grunde zu erklären. Dagegen hat es von vornherein die rechte Art nicht, d. h. genügt nicht der Forderung, die man an das höchste Prinzip zu stellen hat, wenn es bloss das Vermögen zu bewegen besitzt, eine Voraussetzung, die aber nur in unserer Uebersetzung deutlich wird. Auch Bonitz übersetzt hier falsch:

„Aber auch dies würde nicht genügen, noch die Annahme irgend einer anderen Wesenheit neben den Ideen,"

als ob der Text οὔτ' ἄλλη hätte, nicht οὐδ' ἄλλη. Aehnlich überträgt Bender:

„So wenig also dies hinreicht, so wenig auch eine andere Substanz, abgesehen von den Ideen."

Doch genug von dieser Stelle! Bedeutsamer ist es, wenn Lasson den folgenden Fehler begeht. Zeile 19 heisst es bei Aristoteles: *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* Lasson übersetzt:

„Es muss mithin (als erstes Bewegendes) ein Prinzip sein von der Art, dass wirklich tätig zu sein sein eigentliches Wesen ausmacht."

Es muss aber übersetzt werden:

„Es muss mithin ein solches Prinzip sein (oder geben), dessen Substanz Aktualität (oder Tätigkeit) ist."

In dieser scheinbar geringen Verschiedenheit der Worte kann der Gegensatz zweier Weltanschauungen verborgen sein, des Theismus und des Pantheismus. Wenn ich mit Aristoteles sage, die Substanz des Urwesens ist Aktualität, so heisst das, die Wesenheit Gottes ist eins mit seinem Dasein und seiner Tätigkeit, so dass letztere ebenso eine und unwandelbar ist wie die Wesenheit, und dieses, die lautere Aktualität Gottes, die jeden Wandel der Tätigkeit ausschliesst, ist auch das einzige rechtmässige Ergebnis der voranstehenden Argumentation des Aristoteles: so lange wir ein Wesen haben, das zur Tätigkeit übergeht, ohne selbst Tätigkeit zu sein, fehlt der letzte bestimmende und wirkende Grund der wirklichen Tätigkeit. Sagen wir dagegen mit Lasson: tätig zu sein macht das eigentliche Wesen Gottes aus, so kann das ganz gut den Hegelschen ewigen Prozess bedeuten, sodass also die lautere Tätigkeit Gottes ewig wechselnde Tätigkeit wäre. Sehen wir zu, ob sich keine Bestätigung für den Argwohn findet, dass unser Uebersetzer es wirklich so gemeint hat! Im folgenden Kapitel 1072 a 25 heisst es vom ersten unbewegten Beweger: *ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα*, ein Ewiges, das Substanz und Tätigkeit zugleich ist. Was aber lesen wir hier bei Lasson? In Sperrdruck übersetzt er:

„Ein Ewiges, was ganz und gar reines Sein und reine Wirksamkeit ist."

Wie kommt er dazu, *οὐσία*, das Substanz, Wesen oder Wesenheit bedeutet, mit „reines Sein" wiederzugeben? Erinnert das nicht an das reine Sein, welches Hegel dem Absoluten zuschreibt, ein Sein ohne Bestimmungen, das erst durch Entwickelung sich besondert? Welcher himmelweite Unterschied besteht aber zwischen dem reinen Sein Hegels und der lauteren Aktualität des Aristoteles! Jenes ist gleich dem allgemeinsten Begriff ohne alle Bestimmung, diese unvergleichlich bestimmt; jenes erhält erst seine Bestimmtheit durch Selbstentfaltung, diese ist jeder Entwicklung unfähig, weil sie die Vollkommenheit selbst ist. Doch gehen wir weiter! Wir lesen b 10 vom höchsten Prinzip: *ᾗ ἀνάγκη, καλῶς*, „insofern es notwendig ist, ist es gut", was wir so erklären: als notwendig seiend, ist es vollkommen, das höchste Gut und das letzte Ziel. Lasson übersetzt wieder in Sperrdruck:

„Dieses hat also sein Sein als ein Notwendiges, und weil als Notwendiges auch als Vernünftiges, und in diesem Sinne ist es Prinzip."

L. macht sich hier einer Verdrehung schuldig. *Καλῶς* heisst nicht vernünftig, sondern schön gleich gut. Es drängt sich die Vermutung auf, dass

er die Vernünftigkeit gewaltsam als Prinzip aufstellt im Sinne des Hegelschen weltbildenden Denkens des Absoluten. In diesem Falle hätten wir also den Monismus des Geistes bei Aristoteles, von dem wir Lasson in der Vorrede so grosse Worte machen hörten.

Ein ganz besonders verdächtiges Zeichen aber, um nicht zu sagen ein wirklicher Beweis für den Hegelianismus unseres Uebersetzers und seiner Uebersetzung ist die Art, wie er Zeile 14—26 überträgt. Wir wollen erst unsere Uebersetzung hersetzen, dann die von L. und dann zu beiden unsere Erklärung geben:

„Ihm kommt aber ein seliges Leben zu, so vollkommen, wie wir es nur auf kurze Zeit geniessen. Denn so lebt jenes immerdar — für uns ist es unmöglich —, da auch die Seligkeit seine Aktualität ist. Und darum sind Wachen, Wahrnehmen und Denken für uns so genussreich, Hoffnungen aber und Erinnerungen sind es erst um dieser willen. Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, und je mehr es Denken an sich ist, desto mehr ist sein Inhalt das an sich Beste. Sich selbst aber denkt der Intellekt durch Ergreifung des Intelligibeln. Denn er wird intelligibel, indem er es berührt und denkt, so dass Intellekt und Intelligibles dasselbe ist. Der Intellekt ist es nämlich, der das Intelligible und die Substanz aufnimmt und der aktuell ist, insofern er dieses Objekt in sich hat. Daher ist dasselbe denn noch in höherem Grade göttlich als das, was der Intellekt Göttliches an sich zu haben scheint, und die Betrachtung ist das Seligste und Beste. Wenn nun Gott so glückselig ist, wie wir je und je, so ist das ein bewunderungswertes Sein, wenn aber noch glückseliger, so ist es noch bewunderungswerter. Das aber ist er."

L. übersetzt:

„Die heitere Klarheit im Dasein dieses obersten der Wesen ist gleich dem, was für uns das Herrlichste ist, und was uns immer nur für kurze Augenblicke zu Teil werden kann. Diese Herrlichkeit geniesst es immer. Uns bleibt das versagt. Denn bei ihm ist seine Wirksamkeit zugleich seine Seligkeit. Ist doch auch bei uns das Wachsein, die Wahrnehmung, das Denken das Köstlichste, und um ihretwillen auch Hoffnung und Erinnerung."

„Das Denken aber an sich hat zum Gegenstande das, was an sich das Wertvollste ist, und das reinste Denken hat auch den reinsten Gegenstand. Mithin denkt das Denken sich selbst[1]); es nimmt Teil an der Gegenständlichkeit; es wird sich selber Gegenstand, indem es ergreift und denkt, und so wird das Denken und sein Objekt identisch. Denn das, was für den Gegenstand und das reine Wesen empfänglich ist, ist der denkende Geist, und er verwirklicht sein Vermögen, indem er den Gegenstand innehat."

„Das Göttliche, das man dem denkenden Geiste als sein Eigentum zuschreibt, ist also mehr dieser Besitz als die blosse Empfänglichkeit; das Seligste und Höchste ist die reine Betrachtung. Ist nun Gottes Seligkeit ewig eine solche, wie sie uns wohl je einmal zu teil wird, wie wunder-

[1]) Von Lasson unterstrichen, wie auch das noch weiterhin Unterstrichene.

bar! ist sie eine noch höhere, wie viel wunderbarer noch! So aber verhält es sich."

Aristoteles erörtert hier die Glückseligkeit Gottes, die aus seinem Denken, der ewigen Selbstanschauung fliesst. Dies tut er, indem er das göttliche Denken mit unserem menschlichen vergleicht und aus dessen unendlicher Erhabenheit die unendliche Fülle der daraus fliessenden Seligkeit ableitet. Was wir Menschen im Selbstbewusstsein schauen oder vielmehr nur denkend berühren, ist eine von der Potenz in den Aktus übergegangene und nur so, kraft dieses Ueberganges zur Aktualität, zum wirklichen Denken, intelligibel oder geistig sichtbar gewordene Substanz, die Seele. Dagegen Gottes Substanz ist das Denken selbst. Wir gelangen zum Denken und somit auch zum Genuss und zur Seligkeit des Denkens erst durch das intelligible Objekt, das durch seine Form auf uns einwirkt und zum aktuellen Denken bringt. Gott aber ist das Intelligible. Wie viel vollkommener muss da sein Denken sein! Ist doch nach feststehendem aristotelischen Grundsatz immer das, was anderem Grund von etwas ist, selbst das Betreffende mehr. Wie viel vollkommener wird aber eben darum auch seine Seligkeit sein!

Dies ist also nach unserer Auffassung, die im wesentlichen die des Aquinaten ist, der Sinn des aristotelischen Textes. Lasson aber lässt mit seiner Uebertragung keine Ahnung davon aufkommen, dass hier das endliche Denken behufs Erklärung des absoluten Denkens zum Vergleiche herangezogen wird. Aristoteles sagt: sich selbst denkt der Intellekt durch Ergreifung des Intelligibeln, *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ* Z. 20. Daraus macht L., das *μετάληψις* als Teilnahme verstehend:

„mithin denkt das Denken sich selbst; es nimmt Teil an der Gegenständlichkeit, es wird sich selbst Gegenstand."

Er macht also erstens aus dem Intellekt, dem Denkvermögen, das Denken und lässt dann zweitens den Philosophen die Tautologie vorbringen, dass das Denken sich selbst denkt durch Teilnahme am Intelligibeln, das hiesse also, weil es gedacht werden kann, bloss um dem Gegensatze zwischen dem Subjekt und einem äusserlichen Objekt zu entgehen und so diese Stelle von dem göttlichen oder absoluten Denken verstehen zu können, das in sich selber bleibt.

Wir fragen hier nicht, wo bei diesser Auffassung des Textes die Begründung für die Erkläruug bleibt, dass Gottes Seligkeit beim Denken die unsere so wunderbar übertrifft — sie steht völlig ohne Beleg da —, wir betonen vielmehr nur dieses, dass mit solcher Deutung in das göttliche Denken Bewegung hineingetragen und bei ihm zwischen Empfänglichkeit und Besitz und ebenso zwischen Objekt und Subjekt unterschieden wird, lauter Dinge, die mit der Wandellosigkeit, Vollkommenheit und Einfachheit des göttlichen Wesens absolut unvereinbar sind. —

Lasson sagt zum Schlusse seiner Vorrede:

„Hegel hat einmal die Aeusserung getan: ‚Das Beste bis auf die neuesten Zeiten ist das, was wir von Aristoteles haben. Man muss sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; — was freilich schwer ist.‘ Was Hegel fordert, habe ich zu leisten versucht. Was mir nicht gelungen ist, mag in der Schwierigkeit seine Entschuldigung finden. Vielleicht treibt es andere an, sich um die ernste Aufgabe ernsthaft zu bemühen, ob ihnen ein Erfolg beschieden ist, wo er mir versagt blieb. Das Ziel jedenfalls ist der angestrengtesten Mühe wert.“

Was die Worte Hegels wollen, und warum der Uebersetzer sie bringt, dürfte nach der vorliegenden Besprechung etwas verständlicher geworden sein. Vielleicht vermuten unsere Leser mit uns, dass Hegel in Aristoteles sich selber fand und unser Uebersetzer ihm Recht gibt. Wir schliessen mit dem Ausdrucke einer ähnlichen Hoffnung wie Lasson: dass man durch unsere kleine Arbeit mit erhöhtem Interesse für die aristotelische Philosophie erfüllt werden möge. Auch ich sage ähnlich wie unser Uebersetzer: die Erfassung der aristotelischen Gedanken ist ein Ziel, des Schweisses der Edeln wert.

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie bzw. Naturphilosophie.

Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Von E. Becher. Leipzig 1907, Barth. gr. 8. IV, 243 S. ℳ 6,50.

Das vorliegende Werk bietet eine recht zeitgemässe Verteidigung der Grundannahmen der Physik und Chemie, d. i. der Annahme einer von der Wahrnehmung unabhängigen Körperwelt, die aus Molekülen, Atomen bzw. Elektronen aufgebaut ist, sowie der kinetischen Naturauffassung gegenüber den erkenntnistheoretischen Angriffen des Positivismus, dessen bedeutendster Vertreter gegenwärtig E. Mach ist.

In einem grundlegenden Kapitel handelt der Verfasser über das Wesen und den Wert der Hypothese. Er unterscheidet zwischen Fiktionen, die mit dem Bewusstsein ihrer Unrichtigkeit aus Gründen der Bequemlichkeit gemacht werden, problematischen Annahmen, die auf Gruud eines Analogie- oder Induktionsschlusses ihrer selbst wegen aufgestellt werden, und eigentlichen Hypothesen d. h. unbewiesenen Annahmen, die wegen anderer Annahmen oder Tatsachen gemacht werden, um aus ihnen diese Annahmen oder Tatsachen abzuleiten.

Recht bemerkenswert sind die Ausführungen über den Wert der Hypothese. Der Wert der Hypothese entspricht der Wahrscheinlichkeit derselben. Eine Hypothese ist im allgemeinen um so wahrscheinlicher, je weniger Annahmen sie zu machen braucht, und je mehr Wahrheiten aus ihr abgeleitet werden können. Eine Hypothese ist aber noch nicht ohne weiteres schlecht, weil sie kompliziert ist. Eine Komplikation ist unbedenklich, wenn nur die Teilannahmen hohe Wahrscheinlichkeit besitzen. Auch die Konstruktion einer Hypothese andern Hypothesen zuliebe darf nicht immer verworfen werden.

Besonderes Gewicht erhält die Hypothese durch die „Verifikation.“ Ist eine Hypothese ganz oder teilweise unrichtig, so wächst die Unwahrscheinlichkeit, dass diese Unrichtigkeit unentdeckt bleibe, sehr schnell mit der Zahl der erprobten Konsequenzen. Dabei müssen natürlich die Konsequenzen von einander unabhängig sein. Auch dürfen sie nicht direkt

aus den bewiesenen Wahrheiten folgen, sondern müssen sich aus den hypothetischen Elementen ergeben.

Nach diesen Grundsätzen prüft nun der Vf. die Hypothese einer von den Wahrnehmungen unabhängigen Körperwelt. Es zeigt sich, dass sich diese Hypothese derartig bewahrheitet, dass sie sich besser gar nicht bewahrheiten könnte, und auch die ärgsten Feinde derselben in dem täglichen Leben sie nicht entbehren können.

Ausgehend von den Tatsachen der Erfahrung, welche zeigen, dass es Bewegungen gibt, die als solche nicht wahrgenommen werden und vielleicht niemals wahrgenommen werden können, und dass Bewegungsvorgänge bisweilen Empfindungsqualitäten hervorrufen, die ganz verschieden sind von der Wahrnehmung der Bewegung, stellt sich die Physik die Aufgabe, die qualitativen Unterschiede unserer Empfindungen auf Verschiedenheiten räumlicher Art, die sich an den Körpern finden, besonders auf Bewegungsvorgänge in der Aussenwelt zurückzuführen. Dieses Bestreben wird erst fruchtbar gemacht durch die Hypothese von der diskontinuierlichen Struktur der Körper.

Hier ist nun die Frage entscheidend: 1. gibt es Gründe, Teilchen anzunehmen, die nicht mehr wahrgenommen werden können, weil sie zu klein sind? 2. Können aus Teilchen, welche einzeln nicht mehr wahrgenommen werden können, Komplexe gebildet werden, die den Eindruck des Homogenen machen? Beide Fragen sind, wie die Erfahrung zeigt, zu bejahen. Damit ist aber die Möglichkeit der Molekularhypothese im Prinzip bewiesen.

Für die Tatsächlichkeit der diskontinuierlichen Struktur sprechen viele Gründe: das unstetige Verhalten dünner Flüssigkeits- und Metallschichten bei abnehmender Dicke, die Dispersion des Lichtes, die elektromagnetischen Erscheinungen (stossen lange elektromagnetische Wellen auf Materie von sichtbarer inhomogener Struktur, so treten bestimmte Erscheinungen auf, stossen kurze elektromagnetische Wellen d. h. Wärme- oder Lichtwellen auf scheinbar homogene Materie, so treten dieselben Erscheinungen auf. Daraus kann man den Schluss ziehen, dass auch im zweiten Falle eine inhomogene Struktur vorhanden ist), die Polarisation des vom blauen Himmel ausgesandten Lichtes, die Konstanz gewisser physikalischer Grössen etc. Alle diese Gründe, die einzeln dargelegt und in ihrer Beweiskraft gewürdigt werden, bestimmen den Verfasser mit Thomson zu erklären: die physikalische Theorie liefert hinreichende Beweise dafür, dass die Struktur der Materie in hohem Grade heterogen ist.

Das letzte Kapitel behandelt in interessanter Weise den Unterschied zwischen der älteren kinetisch-elastischen und der neueren kinetisch-elektrischen Auffassung. Beide suchen alle Naturvorgänge auf Bewegung zurückzuführen. Sie unterscheiden sich dadurch, dass die erstere die Bewegung durch Druck und Stoss, die letztere aber durch elektrische Kräfte

erklärt. Beide Theorien bedürfen der Begriffe der Trägheit und der Kraft. Die kinetisch-elektrische Theorie ist einheitlicher, da sie die Trägheit auf die elektrische Induktion zurückzuführen, also als Wirkung der elektrischen Kraft zu erklären vermag.

Das Buch ist allen, die sich für die philosophischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft interessieren, bestens zu empfehlen.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Naturphilosophie.

Die grossen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von T. Pesch S. J. Dritte, verbesserte Auflage. 2 Bände. Freiburg 1907, Herdersche Verlagshandlung. gr. 8. XXVI u. 781; XII u. 592 S. ℳ 18.

Die „Welträtsel", d. h. die Grundprobleme der Naturphilosophie in einer Vernunft und Gemüt befriedigenden Weise zu lösen und damit zugleich die grossen Fragen zu beantworten: was bedeutet der Mensch? — woher ist er gekommen? wo geht er hin? — wer waltet da drinnen im Heiligtum des Gewissens? — wer wohnt da droben auf goldenen Sternen?, das ist die Aufgabe, welche sich Pesch in seinem umfangreichen naturphilosophischen Werke gesteckt hat. Das Buch hat durch die Klarheit der Darstellung und die edle Popularität der Sprache, die es nicht nur dem Fachmanne, sondern jedem Gebildeten verständlich machen, einen so ausgedehnten Leserkreis gewonnen, dass nunmehr — 15 Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage, 9 Jahre nach dem Tode des Verfassers — eine dritte Auflage notwendig geworden ist.

Die Pietät gegen den verewigten Verfasser, der Wunsch derjenigen, welche das Werk des P. Pesch in seiner unnachahmlichen Eigenart verlangen, sowie die Ueberzeugung, dass die Resultate der Naturforschung des letzten Dezenniums keinen hinreichenden Grund für eine Korrektur der philosophischen Ansichten des Buches abgeben, haben den Herausgeber bestimmt, von weitergehenden Aenderungen Abstand zu nehmen. Er hat sich darauf beschränkt, einige Kapitel (über die Stütze des Atomismus in Physik und Chemie) wegzulassen, einige Ausdrücke zu mildern und einige Zitate neu aufzunehmen.

Will man der vorliegenden Neuauflage gerecht werden, so muss man sich von folgenden Gesichtspunkten leiten lassen:

1. Das Werk bietet uns eine Naturphilosophie, nicht aber erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Wesen der Erfahrung bezw. der wissenschaftlichen Forschung. Schon im Vorworte zur ersten Auflage bemerkt P. Pesch:

„Die gegenwärtige Schrift nimmt die wirkliche Existenz der Aussenwelt, wovon uns die Sinne Zeugnis geben, zur Voraussetzung. Ueber die Berechtigung dieser Voraussetzung hat sich der Verfasser in anderen Schriften (1. Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste, 2. Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, eine Kritik der Kantschen Vernunftkritik, und 3. Das Weltphänomen. Freiburg 1877—1881, Herder) ausgesprochen".
Es entspricht daher unseres Erachtens ganz der Intention des Verfassers, und dem Geiste des Buches, wenn der Herausgeber der neuen Auflage auf eine Erörterung der Theorien von Mach, Poincaré etc., die nur im Rahmen einer systematischen Erkenntnistheorie hinreichend gewürdigt werden können, verzichtet hat.

2. Das Werk bietet uns eine Naturphilosophie, aber keine Naturwissenschaft. Mit Recht betont der Herausgeber, dass die Naturphilosophie ein von Physik und Chemie und den übrigen Einzelwissenschaften verschiedenes Gebiet hat, und es darum eine nicht zu rechtfertigende Verwirrung wäre, wenn sie sich in die Einzelheiten anderer Wissenschaften verlieren würde. Es wäre darum ein vergebliches, aber auch ganz unangebrachtes Bemühen, wenn man sich in den „Welträtseln" über den gegenwärtigen Stand der verschiedenen naturwissenschaftlichen Theorien orientieren wollte. Allerdings können naturwissenschaftliche Resultate für die Naturphilosophie von Bedeutung werden. Es wird dies immer dann der Fall sein, wenn sie zu einer Revision der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe führen bezw. auf die innere Konstitution der Materie neues Licht werfen. Hat nun das letzte Dezennium solche Resultate aufzuweisen? Diese Frage ist nicht ohne weiteres zu verneinen. Man denke nur an die radioaktiven Forschungen, die Jonen- und Elektronentheorie und die sich daran knüpfenden Spekulationen über die Konstitution der Materie. So betrachtet man vielfach das Atom als ein gewaltige Energiemengen in sich bergendes gesetzmässig aufgebautes System bewegter Elektronen, das infolge beständiger Energieabgabe nach aussen schliesslich seine Stabilität verliert und unter Abschleuderung eines Teiles seiner Bestandteile in ein weniger kompliziertes System übergeht. Wenn es nun auch verfrüht wäre, über derartige Auffassungen jetzt schon ein abschliessendes Urteil zu fällen, so würde das doch die Aktualität des Buches in nicht geringem Masse erhöht haben, wenn der Verfasser zu diesem und anderen Problemen, die gegenwärtig im Vordergrunde des Interesses stehen, in irgend einer Weise Stellung genommen hätte.

3. Das Buch bietet uns eine Naturphilosophie, nicht eine Zusammenstellung aller möglichen naturphilosophischen Anschauungen. Es ist die peripatetisch-thomistische Naturphilosophie, die von Pesch in meisterhafter Weise dargelegt und als mit den Tatsachen der Erfahrung und den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft im Einklange stehend mit grossem Gechicke begründet wird. Da die Erörterung der entgegenstehenden Naturerklä-

rungen hierbei nur dem Zwecke dient, durch den Gegensatz die Eigenart des Hylomorphismus schärfer hervortreten zu lassen und die ihm entgegenstehenden Schwierigkeiten zu lösen, so konnte sich der Verfasser damit begnügen, die Grundideen der gegnerischen Systeme, die sich im wesentlichen gleichbleibend, in immer neuen Formen auftreten, zu analysieren und kritisch zu würdigen.

Wir können es darum auch nicht als besonderen Mangel der Neuauflage betrachten, dass der Herausgeber von der naturphilosophischen Literatur der letzten fünfzehn Jahre nur geringen Gebrauch gemacht hat, wenn wir auch eine Kritik der relativ orginellen „energetischen Weltauffassung" Ostwalds sowie des gelehrten Werkes E. von Hartmanns „Die Weltanschauung der modernen Physik" ungern vermissen.

Alles in allem genommen können wir die Neuauflage der Welträtsel freudig begrüssen. Möge das geist- und temperamentvolle Buch recht viele Leser finden und so der geistigen Verwirrung, die durch Häckels Welträtsel hervorgerufen wird, wirksam entgegenarbeiten.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Psychologie.

Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Von E. Dürr. Leipzig 1907. XI und 192 S. Geh. ℳ 3,80, geb. ℳ 4,40.

Der Vf. bezweckt, die Lehre von der Aufmerksamkeit mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Interessen zu behandeln, nimmt aber doch nur selten auf dieselben bezug. Sein Standpunkt ist der parallelistische (85) und positivistische, der das „Wesen" der Aufmerksamkeit in etwas sucht, das empirisch beobachtet werden kann (4, 15).

Die Aufmerksamkeit besteht nicht, wie Ribot lehrt, in körperlichen Ausdrucksbewegungen. Sie ist ferner kein Gefühl oder Willensvorgang, sondern gehört zur theoretischen Seite des Seelenlebens. Hier aber stellt sie weder eine qualitative noch eine intensive Besonderheit der vorgestellten Gegenstandsinhalte dar, sondern eine besondere Höhe des Bewusstheitsgrades, die in der Klarheit und Deutlichkeit unseres Erfassens, der Eindringlichkeit und Lebhaftigkeit der Inhalte erscheint. Die Aufmerksamkeit ist keine Tätigkeit des Subjekts, sondern ein Zustand der Bewusstseinsinhalte. Betrachtet man sie als einen Prozess, durch den der höhere Bewusstheitsgrad herbeigeführt wird, so ist zu sagen, dass ein bewusster Prozess nicht nachweisbar ist, ein unbewusster aber nur etwas Unbekanntes oder hypothetisch Angenommenes sein kann (4—15).

Die „Bedingungen der Aufmerksamkeit" liegen in jenen Umständen, unter denen ein höherer Bewusstheitsgrad zu erscheinen pflegt. Beim Suchen nach denselben ist zu unterscheiden zwischen dem Gegenstande

und dem Motiv der Aufmerksamkeit. Die Wahl des letzteren Ausdrucks zur Bezeichnung alles dessen, was unserer Reproduktion, Produktion und Beachtung als Anregung und Ursache dient, können wir, da das Wort „Motiv" in der Willenspsychologie einen speziellen und allgemein gebräuchlichen Sinn besitzt, nicht für eine glückliche halten.

Gewisse Beschaffenheiten eines Bewusstseinsgegenstandes begünstigen den Eintritt der Aufmerksamkeit auf ihn. Dies tut vor allem eine Anordnung und Darbietung seiner mannigfachen Teile, durch welche das einheitliche Erfassen derselben in Einem Apperzeptionsakt ermöglicht wird. Daran knüpft Vf. einige pädagogische Lehren, die mit dem eigentlichen Thema nur locker zusammenhängen und wenig tief gehen (16—32). Zweitens glaubt Vf., durch Uebung werde nicht nur die Schnelligkeit, sondern auch der Bewusstheitsgrad gesteigert, stützt sich zum Beweise aber nur auf Analogien und sehr vieldeutige Erfahrungen (32—36). Das dritte Moment liegt in der „Bedeutsamkeit des Gegenstandes", nämlich dem Anreiz, den er auf uns ausübt. Diesen Anreiz üben Lustgefühle aus, Unlustgefühle als solche dagegen nicht (36—38). Festgehalten wird schliesslich die Aufmerksamkeit durch assoziative Unterstützung, reproduktive Hemmung des psychischen Abflusses und Perseverationstendenzen (38—45).

Manches vermag zwar die Aufmerksamkeit zu erwecken, aber nicht sie festzuhalten. Je stärker die Sinneseindrücke werden, um so weniger klar werden sie auch. Ebenso bei Häufung von Kontrasten und bei Veränderungen (45—48). Aufmerksamkeitswanderung ist die Ueberleitung der Aufmerksamkeit von einem Inhalt *a* auf einen Inhalt *b*. Sie geschieht um so sicherer, je fester der assoziative Zusammenhang von *a* und *b* ist. Letzterer determiniert auch die Richtung der Wanderung. Das im Assoziationszusammenhang liegende Beachtungsmotiv wird durch den Beziehungszusammenhang verstärkt. Im übrigen besteht zwischen Aufmerksamkeitswanderung und Reproduktion volle Parallele (49—59).

Ob Aufmerksamkeit durch den Willen herbeigeführt werden könne, lässt sich nur beantworten, wenn man das Wesen des Willens versteht. Es gehören nun zur kausalen Konstitution einer Willenshandlung als besondere Bestandteile weder Lust- Unlustgefühle, noch ein Strebens- oder Aktivitätsbewusstsein, noch das Ich- oder Persönlichkeitsbewusstsein. Diese Zustände sind vielmehr nur gelegentliche Begleiter des Willensvorgangs. Die einzige konstante Unterscheidung der Willensleistung von andern Bewusstseinsgeschehnissen ist diese: Das Bewegungsmotiv wirkt auf eine Disposition, um sie zu aktualisieren. Wird nun diese Wirksamkeit zunächst durch andere aus anderen Dispositionen entspringende Tendenzen gehemmt, so entsteht ein gewisses Richtungsbewusstsein über das Ziel jener ersten Tendenz und eine gewisse Erwartung. Diese Pause ermöglicht entweder die Hemmung der Ausführung, indem andere stärkere Tendenzen siegen, oder ihre Vollendung, wenn Dispositionen ihr entgegenkommen. Die Willens-

handlung ist also keine besondere psychische Kausalität, sondern ein zentral bedingtes Geschehen, dem in der eben geschilderten Weise eine bestimmte erfüllte oder nicht erfüllte Erwartung vorausgegangen ist. Darum gibt es auch nur in diesem Sinne eine willkürliche Aufmerksamkeit. Vf. glaubt diese Willenstheorie aus Experimenten, die er angestellt, ableiten zu dürfen. Für den Pädagogen benutzt er sie zur Mahnung, durch Ausbildung von Motiven und Dispositionen die willkürliche Aufmerksamkeit planmässig herbeizuführen, sagt ihm aber nicht, wie er dies anzufangen habe (59—81). Perzeptionen, die neben dem apperzipierten Gegenstande vorhanden sind, können die Aufmerksamkeit auf denselben indirekt befördern (81—84). Die physiologischen Bedingungen beeinflussen mehr die geistige Gesamtleistung als den Bewusstseinsgrad einzelner Inhalte (84—99).

Um die Wirkungen der Aufmerksamkeit darzustellen, teilt Vf. die sämtlichen psychischen Vorgänge ein in Empfindungen, Akte des Beziehungsbewusstseins und Gefühle, während er das Denken für keine besondere Klasse psychischer Vorgänge hält (91—97). Die Aufmerksamkeit steigert wahrscheinlich die Intensität der Empfindungen (97—100); sie verbessert das Beziehungsbewusstsein, indem sie die Antriebe zur Setzung eines solchen mit der Bereitschaft oder Disposition zu ihm in Wechselwirkung bringt (100—102), und begünstigt die Gefühle durch Beachtung ihrer Grundlage bzw. hemmt sie durch Nichtbeachtung ihrer Grundlage (102 ff.). Aufmerksamkeit bei der Assoziationsstiftung macht die Reproduktion leichter und treuer. In der Willenshandlung sorgt die Aufmerksamkeit für das reine Einwirken des Motivs auf die zu aktualisierende Disposition (104—108). Die Aufmerksamkeit beeinträchtigt aber auch psychische Geschehnisse. Sie lenkt durch Konzentration auf einige Inhalte von den übrigen ab, wenn letztere nicht assoziativ oder durch bemerkte Beziehungen mit ersteren verbunden sind (113—16). Die Zuwendung der Aufmerksamkeit soll gewisse Prozesse, besonders die Gefühle und gewohnheitsmässigen Handlungen direkt stören. Da aber Aufmerksamkeit nur Steigerung des Bewusstheitsgrades eines Vorganges ist, so kann sie denselben unmöglich stören. Die scheinbare Störung beruht vielmehr darauf, dass in solchen Fällen andere Vorgänge beachtet werden und so die Aufmerksamkeit vom eigentlichen Vorgang ablenken (116—122). Die Ermüdungsempfindung ist die Empfindung gewisser körperlicher Zustände, sicherlich von Spannungszuständen der Muskeln, vielleicht auch von nervösen, Ermüdungstoxine erzeugenden Zuständen. Da das Interessante den Körperempfindungen unsere Beachtung mehr entzieht als das Uninteressante, so wirkt die aufmerksame Beschäftigung mit letzterem weit ermüdender als die mit ersterem. Ja, die durch das Interesse geweckte Aufmerksamkeit kann verhindern, dass eine wirklich vorhandene Ermüdung bemerkt wird. Da dies schädliche Folgen haben kann, so muss der Pädagoge sich hüten, die Ermüdung der Kinder durch Steigerung der Anregung ihres Interesses zu betäuben (123—127). Jede

Aufmerksamkeit auf ein einzelnes Ereignis hebt sich selbst auf, während sie durch Abwechslung begünstigt wird (128—137).

Die Aufmerksamkeit hat auch eine Reihe physischer Wirkungen. Diese wirken fast alle auf das sie hervorrufende Erlebnis zweckmässig zurück. Die Aufmerksamkeit beeinträchtigt Dauer und Tiefe der Atmung, ruft zentrale und periphere Hyperämien hervor und löst zentrifugale sensorische Erregungen aus. Unter ihrem Einfluss adaptieren sich die Sinnesorgane, und findet in den sog. mimischen Ausdrucksbewegungen eine allgemeinere Anpassung des Organismus statt, wenn auch ein allgemeiner Kontraktions- oder Erschlaffungszustand des Muskelsystems als regelmässige Folge der Aufmerksamkeit nicht zu konstatieren ist (137—147).

Nach Beschreibung der Bedingungen und Wirkungen der Aufmerksamkeit erörtert Vf. die zur Erklärung dieser Vorgänge aufgestellten Theorien. Er berücksichtigt dabei nur die physiologischen Hypothesen und nicht die psychologische Theorie. Abgelehnt wird an erster Stelle die auf Herbart und Wundt zurückgehende Hemmungstheorie, wonach durch die Aufmerksamkeit störende Eindrücke gehemmt werden. Vf. selbst glaubt, es sei Tatsache, dass der jedem Bewusstseinsinhalt für sich zukommende Grad der Lebhaftigkeit durch andere gleichzeitige Inhalte stets beeinträchtigt wird, aber um so weniger, ein je festerer assoziativer Zusammenhang zwischen den Teilen des simultan Gegebenen bestehe. Dabei hat nicht jeder Bewusstseinsinhalt an und für sich denselben Bewusstheitsgrad, sondern seine spezifische Aufdringlichkeit, die, wie Vf. meint, von der Intensität der Erregung abhängt. Wenn nun die Lebhaftigkeit des Inhaltes hiervon eine Folge ist, so muss die durch assoziative Unterstützung bewirkte Klarheit, durch welche die durch die Hemmung bedingte Abnahme der Lebhaftigkeit ersetzt wird, einen anderen Grund haben (147—157). Die zweite Theorie wird vertreten von Ribot und einer Reihe amerikanischer Psychologen. Nach ihr sollen die Aufmerksamkeitserlebnisse darauf beruhen, dass die sensorische Gehirntätigkeit durch periphere Muskelprozesse unterstützt wird. Diese Unterstützungstheorie ist „gänzlich unbrauchbar" (157 f.). Ungenügend ist auch die Unterstützungstheorie bei G. E. Müller und Kohn, wonach die Klarheitszunahme auf der Summierung gleichartiger Erregungen, die Abnahme auf dem Zusammentreffen verschiedenartiger Erregungen in demselben nervösen Zentrum beruhen soll. Aber dann müsste die Intensität der Empfindungen durch die Aufmerksamkeit stets über die objektive Grösse steigen (158—163). Mac Dougall stellte die Bahnungstheorie in der Form auf, dass ein Inhalt um so bewusster sei, je mehr Widerstände er überwinde und je weitere Bahnen er zurücklege. An dieser Theorie ist alles falsch (163 f.). Am annehmbarsten ist die Bahnungstheorie bei Ebbinghaus. Ein Eindruck ist um so klarer, je weniger diffus die Erregung im Zentrum anlangt. Und dies wird erreicht mittels der durch Uebung sich ausbildenden Haupt- und Nebenbahnen und

der zentralen Dispositionen für bestimmte Zuordnungen von Erregungen. Dürr akzeptiert diese Theorie mit der Erweiterung, dass für die Lebhaftigkeit der Inhalte nicht die Verteilung, sondern die Art und Grösse der Erregung den Grund bilde (164—170).

Zuletzt bespricht Vf. „die Varietäten der Aufmerksamkeit“ (170—192). Nach dem Wesen der Aufmerksamkeit gibt es nur Unterschiede in der Stärke und Dauer (178 f.). Vf. lehnt die Lehre von den Aufmerksamkeitstypen ab, als wären diese „der Ausdruck einer nicht weiter zurückführbaren Differenz der Aufmerksamkeitsdispositionen unter den Menschen“ (179—189).

Münster i. W. **Dr. Jos. Geyser.**

Das Problem der Empfindung. I. Die Empfindung und das Bewusstsein. Von Joh. Paulsen. Giessen 1907. 115 S. *M.* 2,80.

Die hier zur Besprechung vorliegende Untersuchung gehört zu den von H. Cohen und P. Natorp in Marburg herausgegebenen „Philosophischen Arbeiten“. Sie lässt diese Beziehung auch nirgends verkennen. Cohen und Kant weisen ihren erkenntnistheoretischen Gedankengängen die Richtung.

Genauer gelesen habe ich die ersten 35 Seiten, begegnete aber auf diesem Wege so vielen orakelhaften, mir — wie ich freimütig gestehe — unverständlichen Sätzen und Zusammenhängen, dass ich es vorziehe, mit der Fortsetzung der Lektüre zu warten, bis die zweite verbesserte Auflage vorliegt. Als Beispiel greife ich folgende Sätze heraus:

„Es ist die Empfindung im Unterschiede vom Reize, welcher als Inhalt der Empfindung erscheint, das Bewusstsein der bestimmenden Funktion einer Erkenntnis“ (16). „Die von E. H. Weber entdeckte Gesetzmässigkeit der Beziehung zwischen Empfindung und Reiz stellt die Selbständigkeit und Faktizität der Empfindung, welche die Psychophysik fordert, in Frage“ (18). „Vielmehr hat die Empfindung keinen Bestand als im Entstehen; sie ist durch die Aenderung des Bewusstseinszustandes bestimmt, und diese ist momentan, oder sie ist keine Aenderung“ (19). „Die Empfindung hat im Bewusstsein kein selbständiges Dasein, da sie keine koexistierenden Teile besitzt, folglich niemals als Ganzes existiert“ (26).

S. 20 wird behauptet, eine Mehrheit von Empfindungen könne nur sukzessiv sein, denn „um zwei Empfindungen als solche zu gewahren, muss ich sie unterscheiden können; wenn die zweite Empfindung mit der ersten verglichen werden soll, muss diese vergangen sein, Erinnerung geworden sein, um der zweiten Empfindung überhaupt Platz zu machen“. Das heisst, die Psychologie mittels aprioristischer Dialektik betreiben.

Münster i. W. **Dr. Jos. Geyser.**

Ethik.

Studien zur Philosophie und Religion. Herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle, o. ö. Professor an der Universität in Würzburg. **Erstes Heft: Martin Deutinger als Ethiker.** Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jahrhundert. Von Dr. phil. et theol. Georg Sattel. Paderborn 1908. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. VIII u. 304 S. *M.* 5,60.

Auf Stölzles verdienstvolles Unternehmen ist im zweiten Hefte dieser Zeitschrift (1908) S. 286 gebührend hingewiesen worden. Wir sind in diesem dritten Hefte des Phil. Jahrbuches in der Lage, bereits das Erstlingsheft des Unternehmens, Sattels „Martin Deutinger als Ethiker", zu besprechen.

Wie die Ueberschrift verrät, wird nur der Ethiker Deutinger behandelt, genauer seine ethische Begründung der Religion, und zwar bloss in sich, nicht auch im Verhältnis zu seinen Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern — nur ganz vorübergehend wird im Vorwort gegen Commer entschieden betont, dass der Gottesbegriff Schells und seine Eschatologie nicht aus Deutinger entnommen seien, dass zwischen Deutinger und Schell hinsichtlich dieser Dinge und noch mancher anderer zwar eine frappante Aehnlichkeit bestehe — der Vf. weist im Laufe seiner Darstellung auf solche Aehnlichkeiten noch ausdrücklich hin (50, 205 f., 225, 251) —, dass aber von einer Entlehnung keine Rede sein könne sowohl aus inneren Gründen als auch namentlich aus dem Zeugnisse Schells selber, der dem Vf. bei verschiedenen Gelegenheiten noch in den letzten Jahren gesagt hat, dass er Deutinger noch nicht kenne (VI). Wir stehen hier vielmehr vor der Tatsache, dass ohne gegenseitige Abhängigkeit „zwei gleich ursprüngliche, tiefgründige Geister, um von andern ganz abzusehen, bei der Würdigung der modernen Gedankenwelt in vielen Erkenntnissen, in wichtigen Resultaten sich begegnen, aber auch an denselben Klippen scheitern" (VI). Deutingers Programm war die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen gegen Materialismus und Pantheismus. Die Gotteslehre steht darum im Mittelpunkt seiner Philosophie. Keine Waffe aber scheint Deutinger und mit ihm dem Vf. für die Verteidigung der Gotteslehre schneidiger und siegreicher zu sein, als der Hinweis auf die reine, hohe und vollkommene Moral des Christentums, denn „die moralischen Werte sind überall die ausschlaggebenden" (2).

Damit ist der Zweck und der Grundgedanke der vorliegenden Schrift hervorgehoben. — Die Einteilung der Arbeit entnahm der Vf. der Moralphilosophie Deutingers selber, zog aber bei der Ausführung nicht bloss die Moralphilosophie, sondern sämtliche Schriften Deutingers heran. Die Arbeit zerfällt also in einen spekulativen, geschichtlichen und positiven Teil mit den besonderen Abteilungen: Freiheit, Gesetz und

Verhältnis beider: geschichtliche Entwicklung des Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit; die sittliche Betätigung der Religion.

In seiner zusammenfassenden Würdigung des Ethikers Deutinger hebt Sattel hervor: die Fehler und Mängel, die Deutingers Werken formell und inhaltlich anhaften, sind folgende: „Der Stil ist nicht nur schwerfällig; er ist auch geheimnisvoll, dunkel und undurchsichtig" (293). Es ist der Stil der Philosophen seiner Zeit. Auch inhaltlich leidet die Spekulation Deutingers an Mängeln:

„So erscheint uns z. B. seine Gnadenlehre in mancher Hinsicht unhaltbar; sie enthält Spitzen, die in konsequenter Weiterbildung mit den obersten Voraussetzungen des Christentums im Widerspruch stehen. Einen anderen Fehler, der seinem System wir möchten beinahe sagen wesentlich anhängt, haben wir gestreift; wir meinen seine Anschauung, welche die freiwilligen guten Werke ganz verkennt, welche den Unterschied zwischen Pflicht und Rat verwirft. Auch die Trichotomie, welche wie ein roter Faden durch das ganze Gewebe seiner Ausführungen sich zieht, lehnen wir trotz der originellen Fassung, die Deutinger ihr gibt, in der sie etwas verlockendes hat, ab und dies nicht nur aus theologischen Gründen . . . Wir erinnern noch an die in ihrer Konsequenz verhängnisvollen optimistischen Anschauungen, denen er huldigt, besonders aber auch noch an seine unhaltbare Lehre von der schweren Sünde und der Todsünde."

„Trotzdem schätzen wir Deutinger sehr hoch auch als Moralphilosoph. Wir zögern nicht, in vielen Punkten bei Deutinger zu bleiben und seiner Ethik einen hohen Wert, eine grosse Bedeutung auch für die Jetztzeit beizumessen" (296).

„Als erstes Verdienst Deutingers stellen wir voran: Deutinger erkennt die zentrale Bedeutung der Ethik . . . in der Ethik findet er allein zwischen diesen Gegensätzen (Religion und Natur, Glaube und Gedanke) den wahren Vermittlungspunkt" (296).

„Das Schwert (aber), mit dem er den gordischen Knoten der herrschenden Verwirrung zu lösen gedenkt, ist der richtige Freiheitsbegriff. Die ältere christliche Philosophie hat sich zu sehr auf den Standpunkt des Glaubens und der Religion gestellt, die neuere Philosophie rein auf den Standpunkt der Denk- und Naturnotwendigkeit. »Nur in dem persönlichen Bewusstsein ist es möglich, der Willkür und bewusstlosen Notwendigkeit zugleich zu entkommen; die Zeit und die Ewigkeit in einer wirklichen Ausgleichung zu denken; Gott und Natur von einander zu unterscheiden; Einheit und Allgemeinheit in der beide umfassenden Einheit zu begreifen« (Deutinger, Moralphilosophie 17—18). Ist die Freiheit in ihrer Macht und Ohnmacht, in ihrer lebendigen Kraft und in der sie beschränkenden Grenze erkannt, dann ist den widersprechenden Gegensätzen ein Mittel- und Vergleichungspunkt, ein gemeinschaftliches Mass gefunden, an dem eines jeden Weisheit und Torheit, Wahrheit und Lug erkannt werden kann" (297).

„Auf einen zweiten Vorzug Deutingers sei flüchtig zurückgewiesen. Es ist die überraschende Tatsache, die Deutinger enthüllt, dass in jedem ethischen System, das Philosophie und Religion vertreten haben, . . . ein Strahl oder doch ein Dämmerschein einer Wahrheit leuchtet, die alle Beachtung fordert und die

auch alle harmonisch vereinigt, die in der Summe der christlichen Ethik sich finden. Deutinger bringt den wertvollen Nachweis: Die Geschichte des inneren Ringens der Menschheit zeugt laut für die Vollkommenheit der christlichen Ethik" (298).

„Dazu kommt ein dritter Punkt in der Deutingerschen Ethik, der grosse Bedeutung besitzt." Gegenüber den Vorwürfen der Heteronomie, der Unsittlichkeit, des magischen Zaubers u. dergl. führt er nicht mit tönenden Phrasen, sondern „im einzelnen den Beweis, er zeigt wie die einzelnen Gebote dem Wesen und den Bedürfnissen des Menschen entsprechen, wie in dem theonomen Charakter der christlichen Ethik die berechtigten Forderungen der Autonomie und Heteronomie in höherer Einheit verbunden sind . . . Deutinger ist auch hier seiner Zeit vorausgeeilt" (299).

Die Schrift empfiehlt sich durch die übersichtliche Anordnung des Stoffes und verrät eine grosse Vertrautheit ihres Vf.s mit der Ideenwelt Deutingers. Durch seine Schrift „Martin Deutingers Gotteslehre" (Regensburg 1905) hatte der Vf. ja schon reiche Gelegenheit gefunden, sich bei Deutinger umzusehen. Der Stil ist kurz und knapp; die Schwierigkeit, Deutingers zum Teil weitschweifige, phantasiereiche und oft dunkle Darlegungen in klare und bestimmte Formeln einzuschliessen, hat der Vf. energisch zu überwinden gesucht. Für das Verständnis eines breiteren Leserkreises hätte es sich jedoch empfohlen, die logische Abfolge der Gedankengänge Deutingers noch schärfer hervortreten zu lassen, unter Weglassung aller störenden Zwischengedanken und unter Einhaltung einer möglichst straffen Terminologie und konkreten Sprache.

Ob Endres' gerügte Auffassungen über Deutinger (1. 49 f., 151) wirklich so verfehlt sind?

In der überaus hohen Einschätzung der Ethik werden nicht alle Fachgelehrten mit dem Vf. und mit Deutinger übereinstimmen, wenigstens nicht was die behauptete Zentralstellung der Ethik innerhalb der philosophischen und theologischen Wissenschaft betrifft. Es ist der alte Gegensatz zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, der auch hier wieder zum Durchbruch kommt; er ist es auch im tiefsten Grunde, der beim Streite über die beste apologetische Methode, und schon bei Deutinger handelt es sich hierum, sich geltend macht. Zu bedenken wäre aber doch immerhin, von allen spekulativen Gründen abgesehen, dass in der Geschichte die Ethik erst dann in den Vordergrund der philosophischen (und theologischen) Erörterungen trat, als bereits ein Niedergang der Philosophie sich bemerkbar machte — man denke an die ethischen Bestrebungen der Nachplatoniker und Nacharistoteliker. Ich für meinen Teil kann dem Vf. (und Deutinger) nicht zustimmen, dass in der Moral des Christentums „gerade seine stärkste Macht liegt, seine weltüberwindende Kraft" und dass „die moralischen Werte überall die ausschlaggebenden sind" (2). Ohne intellektuelle Motive entbehren Gottesglaube und das Christentum ihres wahren und eigentlichen Fundamentes; mögen

Gottesglaube und Christentum dem Willen und dem Gemüte noch so sympathisch gemacht worden sein: wenn nicht der Verstand für beide auf intellektuellem Wege gefangen genommen wird, ist die Sympathie nicht von Dauer und Festigkeit, weil nicht auf dem natürlichen Werdegang unserer Affekte beruhend: nihil volitum, quin praecognitum. — Wir wünschen dem zeitgemässen Unternehmen allerbesten Erfolg, dem Vf. aber erfolgreichen Fortgang seiner schwierigen Arbeit, Deutinger in seinen Vorzügen und Schwächen durch streng kritische Beleuchtung hervortreten zu lassen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Religionsphilosophie.

Der Sinn und Wert des Lebens. Von Rudolf Eucken. Leipzig 1908. 162 S. 2,20 *M*.

Euckens Philosophie gipfelt in dem heissen Bemühen, dem Leben der modernen Menschheit einen befriedigenden geistigen Inhalt, eine Seele zu gewinnen. In stets erneuten, immer tiefer grabenden Versuchen hat der Philosoph an der Lösung dieses Problems gearbeitet. Seine neueste Schrift sucht die Resultate seines Denkens einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen. Eine leichte Lektüre ist sie darum doch nicht geworden.

Auf die Frage nach dem eigentlichen Sinn des Lebens, sagt Eucken, werden uns zwei einander gerade entgegengesetzte Antworten gegeben. Eine ältere Denkweise betrachtet die unsichtbare, nur dem Auge des Geistes gegenwärtige Welt als Hauptwelt und Heimat des Menschen. So urteilt die Religion, so auch der immanente Idealismus, nur dass diesem die Gotteswelt nicht als ein neben der sichtbaren Welt befindliches und von ihr abgelöstes Reich erscheint, sondern als deren eigener Grund und eigene Tiefe. Die neuere Zeit hat mit dieser Denkweise, die dem Leben einen erhabenen und beglückenden Inhalt schenkt, entschieden gebrochen. Sie hat durch die scharfe Betonung der Unvernunft des menschlichen Daseins den Zweifel an der Existenz einer solchen Idealwelt wachgerufen, sie hat zugleich das Interesse des Geistes in eine andere Richtung gezogen, indem sie die Reichtümer und Reize der uns umgebenden sichtbaren Welt erschloss.

An die Stelle der Idealkultur tritt die blosse Daseinskultur. Die Neuzeit sucht alles Ueberweltliche aus dem Leben gründlich auszutreiben, um das Leben auf dem Boden des unmittelbaren Daseins zusammenzufassen und ihm hier einen Sinn zu geben. Einmal geschieht dies, indem die Teilnahme an einem unpersönlichen Kulturprozess dem Menschen zur Lebensaufgabe gesetzt wird. Es zeigt sich bald, dass eine

solche Auffassung, die den einzelnen nur als Durchgangspunkt und Mittel des Weltprozesses würdigt, dem Leben die Seele nimmt, indem sie dessen selbständige Bedeutung und Innerlichkeit zerstört. In schroffer Reaktion konzentriert sich nun der Mensch, um sich dagegen zu behaupten, auf das eigene Ich und macht das Subjekt zum beherrschenden Mittelpunkt der Wirklichkeit. Die blosse Menschenkultur wird zum Lebensideal. Ein neuer Irrweg. Losgerissen von allem Höheren und Idealen verliert das Leben, mag es noch so geptlegt werden, jeden edleren Gehalt, es wird leer und öde.

„Die Menschenkulturen täuschen sich über ihre Nichtigkeit vornehmlich dadurch hinweg, dass sie verstohlenerweise aus dem Menschen weit mehr zu machen pflegen, als sie in diesen Zusammenhängen können und dürfen. Sie setzen eine geistige Atmosphäre voraus und stellen in sie das menschliche Leben und Streben hinein; so scheinen im Zusammenschluss der Menschen zu fester Gemeinschaft Quellen der Wahrheit und Quellen der Liebe hervorzubrechen, so scheint das Individuum eine unsichtbare Geisteswelt hinter sich zu haben und ihrer Entwicklung mit seiner Arbeit zu dienen. Dann lässt sich hier wie dort dem Leben eher ein Sinn abgewinnen, aber der Boden einer blossen Daseinskultur ist damit verlassen" (59).

Der Versuch einer blossen Daseinskultur vermag also nicht zu befriedigen. „Das empfindet die Gegenwart mit steigender Kraft, ein tiefer Ueberdruss an dem Blossmenschlichen, eine starke Abneigung gegen das Blossmenschliche greift immer mehr um sich, immer deutlicher empfinden wir, dass das Leben allen Sinn und Wert verliert, wenn der Mensch sich nicht an einem Mehr-als-menschlichen in die Höhe arbeiten und in seiner Ergreifung mehr aus sich machen kann, als der Befund der Erfahrung ihm zeigt." Sollen wir nicht an einem Sinn des Lebens verzweifeln, so müssen wir annehmen, dass es eine Welt geistiger Güter gibt, mit der wir in Zusammenhang treten können. Dass eine solche Welt nicht ein Phantom ist, sondern wirklich in den Tiefen des Daseins verborgen liegt und in uns selbst wirksam ist, erkennen wir aus der Sehnsucht, die uns in der blossen Sinneswelt nicht zur Ruhe kommen lässt. Wir würden die Idealwelt nicht so schmerzlich entbehren, wenn unsere Natur nicht auf sie angelegt wäre und in ihr die wahre Heimat hätte. Ueber das Wesen dieser Geisteswelt sucht Eucken nun nähere Aufschlüsse zu geben.

Die Idealwelt muss dem Menschen wesensverwandt sein, sonst könnte sich der innerste Zug seines Wesens nicht darauf richten. Aber sie kann doch nicht als sein Eigentum, als sein Wesensprodukt gedacht und aus seiner Natur begriffen werden. Der Mensch ist ein endliches, begrenztes, vielfach bedingtes und veränderliches Wesen. Die Idee dagegen ist etwas Allgemeingültiges, sie steht über dem Wechsel und Wandel der menschlichen Lebenslagen, sie tritt als Norm auf, an der alle menschliche Leistung gemessen werden soll. Das Geistesleben will sich der Natur gegenüber durchsetzen, der Mensch vermag ihm in seiner Ohnmacht zu diesem Siege nicht zu verhelfen. Auf den Menschen allein gestützt, müsste das Geistes-

leben in sich haltlos zusammenbrechen. Soll es sich behaupten, so muss es als ein selbständiges ursprüngliches, dem Menschen überlegenes Reich gedacht werden.

Kehren wir damit nicht zu dem Gedanken der Vorzeit von einer Ueberwelt zurück? In etwa ja. Nur darf das Frühere nicht ohne weiteres repristiniert werden. Die neuzeitliche Kulturepoche darf nicht ohne Gewinn für unsere Lebensphilosophie bleiben. Sie hat uns den Wert auch des unmittelbaren Daseins stärker zum Bewusstsein gebracht. Wir sind zu lebhaft vom Diesseits ergriffen, um uns wie die Vorzeit einfach auf das Jenseits zurückziehen zu können. Die Ueberwelt des Geisteslebens muss wieder aufgenommen, aber sie muss so gedacht werden, dass die Erfahrungswelt und die Arbeit des praktischen Lebens das Mittel ihrer Entfaltung und deshalb für sie unentbehrlich wird. Sie wird also nicht als ein Jenseits, sondern als die innerste Tiefe des Daseins, die sich in der Erscheinungswelt auswirkt, zu deuten sein.

Damit ist der Weg gezeigt, in etwa den Begriff dieser Ueberwelt zu bestimmen. Sie ist nach Eucken ein kosmisches Geistesleben, das Natur und Menschenwelt umspannt und ihr innerstes Wesen bezeichnet, aber erst im Menschen nach aussen hin zum Durchbruch kommt. Erscheint also in der Erfahrungswelt der Geist als das Spätere, so ist er doch tatsächlich das Frühere und Ursprüngliche. Der Mensch ist danach in ein geistiges Allleben hineingestellt, aber er ist nicht blosser Schauplatz und Durchgangspunkt dieses Lebens, sondern selbsttätiger Mittelpunkt. Sein eigenes Tun ist nicht zu entbehren, wenn das Geistesleben an dieser Stelle sich entwickeln soll, und in diesem Eintreten für die Zwecke des Geistes liegt seine Lebensaufgabe.

Mit dieser Weltauffassung sind alle Bedingungen gegeben, die dem Leben Sinn und Bedeutung verbürgen. Ein erhabener Inhalt ist gefunden: das Leben ist über alles Blossmenschliche und alle Punktualität hinausgehoben zum Ewigen, Unendlichen, Kosmischen, trotzdem ist dieses Streben ins Weite nicht ein Sichverlieren im Fremden, sondern ein Erfassen der Tiefe des eigenen Wesens, das ja im Allleben wurzelt. Gewonnen ist auch ein fester Standort, indem das weltumspannende Geistesleben den geistigen Bestrebungen des für sich ohnmächtigen Menschen den notwendigen Rückhalt bietet. Bei allem ist die Selbsttätigkeit der Persönlichkeit nicht ausgeschaltet, sie wird im Gegenteil energisch aufgerufen, weil das Geistesleben im einzelnen Ich ohne dessen Tun nicht wach wird: nicht das Schicksal bildet den Menschen, sondern die eigene Tat und Entscheidung.

Zugleich ist der Gegensatz zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Mensch und Welt, ein Gegensatz, mit dem alle Zeiten gerungen haben, im Prinzip überwunden.

„Von aussen sind sie nun und nimmer zusammenzubringen, so müssen sie unmittelbar zusammengehören. Das aber wird erst möglich mit jener Selbständigkeit des Geisteslebens und ihrer Erschliessung im Menschen. Denn die Erhebung zu jener bedeutet dann die Versetzung in ein kosmisches Leben, das nicht ein fremdes, sondern ein eigenes Leben ist. So können die Inhalte jener Welt zu eigenen Erlebnissen des Menschen werden, und es können ihre Triebkräfte ihn unmittelbar bewegen; so steht umgekehrt das, was auf jener Höhe in ihm vorgeht, unmittelbar in der Welt, verändert ihren Bestand und hat für sie einen Wert. Hier darf der Mensch überzeugt sein, mit seinem Vordringen auch das Ganze zu fördern, die Bedeutung seiner Arbeit und seines Kampfes reicht über ihn selbst hinaus in den Stand dieses Ganzen“ (95 f.).

Eucken ist ein Denker, der uns in vielem nahe steht. Seine jüngste Schrift ruft uns dies wieder lebhaft in die Erinnerung. Wir verehren in ihm den Vorkämpfer der Reaktion gegen den seichten Kulturenthusiasmus und den leeren Persönlichkeitskult der Moderne. Wir wissen uns mit ihm eins in der Erkenntnis des unbefriedigenden Charakters aller blossen Daseinskultur, insbesondere einer Menschenkultur, die das leere Subjekt über die Idee erhebt oder ganz von ihr losreisst. Wahr ist, dass der Mensch nur am Uebermenschlichen sich aufrichten und wachsen kann, wahr ist auch, dass Geistesleben und Idealwelt in sich zusammenbrechen, wenn ihre letzte Stütze im Menschen, statt in einem selbständigen, dem Menschen überlegenen Reiche des Ewigen gesucht wird. Selten sind diese Wahrheiten so tief erkannt und begründet worden, wie gerade von Eucken.

Wenn Eucken aber diese Ueberwelt in einem kosmischen Gesamtleben findet, das sich in Natur und Geisteswelt entfaltet, so können wir unsere Bedenken nicht unterdrücken. In welchem Verhältnis steht dieses kosmische Geistesleben zur Gottheit? Ist es bereits das Göttliche selbst oder nicht? Euckens Antwort ist nicht ganz klar. Auch aus seinen früheren Werken ist sie nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Ausgesprochener Pantheist will er nicht sein. Er verwirft jenen Monismus, der Gott und Welt schlechthin gleichsetzt, weil er das Ungöttliche, d. h. das Unvernünftige und die Widersprüche im Dasein, übersehe. Aber den Wesenszusammenhang zwischen Gott und Welt will Eucken, wie es scheint, darum doch nicht fallen lassen: wenigstens das Innerste der Welt ist nach seiner Ansicht göttlicher Art, und wer zur letzten Tiefe der Welt vordringt, findet dort Quellen wahrhaft göttlichen Lebens. Danach wäre das kosmische Geistesleben zwar nicht ein erschöpfender Ausdruck, aber immerhin eine Entfaltung des Göttlichen. Befriedigend ist eine solche Weltanschauung nicht. Kann das tiefste Wesen der Welt göttlicher Art sein, wenn die Erscheinungswelt ein Bild des Vergänglichen und Unzulänglichen ist? Ist die Erscheinung nicht eine Offenbarung der Eigenart des Wesens selbst? Wer das Göttliche finden will, wird nicht in die Tiefe der Dinge eindringen, sondern über das Wesen der Welt hinausgehen müssen. Die Immanenz Gottes ist allerdings nicht zu entbehren, aber nicht in der Wesenseinheit, sondern

in der Wesensdurchdringung wird der rechte Begriff für das Verhältnis von Gott und Welt zu suchen sein. — Noch ein zweites Bedenken muss sich regen. Der Pantheismus, das gesteht Eucken zu, muss den Eigenwert und die Selbständigkeit des einzelnen Menschenlebens bedrohen. Bringt die Annahme des kosmischen Geisteslebens, das im Menschen zum Durchbruch kommt, nicht eine ähnliche Gefahr mit sich? Trotz aller Bemühungen, so will uns scheinen, kann Eucken nicht verhindern, dass in diesem Falle der Mensch aus einer selbständigen Persönlichkeit zu einem blossen Knotenpunkt des Alllebens wird.

Eucken glaubt, dass ein Wesenszusammenhang der Welt in sich und zugleich mit dem ewigen Geistesleben notwendig ist, um dem Leben des Menschen den rechten Sinn und einen festen Rückhalt zu geben und zugleich der modernen Wertschätzung des unmittelbaren Daseins gerecht zu werden. Wir möchten dem gegenüber behaupten, dass die christliche Philosophie, trotzdem sie den Wesensunterschied zwischen Mensch, Welt und Gott aufrecht erhält, in dieser Hinsicht gleichfalls allen billigen Ansprüchen genügt. In Gott ist dem Menschen auch hier ein würdiger, unendlicher Lebensinhalt gegeben, und zwar ein Lebensinhalt, der ihm allerdings wesensverschieden, aber nicht wesensfremd gegenübersteht; man kann auch in der christlichen Philosophie in einem gewissen Sinne sagen, dass der Mensch mit der Erhebung zu Gott die letzte Tiefe des eigenen Wesens gewinnt, weil Gott der Ursprung, das Urbild und das eigentliche Gut des endlichen Geistes ist. Der persönliche Gott ist ebenso imstande, dem Menschen den nötigen Rückhalt im Kampfe mit der Natur zu geben: steht dem Menschen hier nicht ein kosmisches Leben zur Seite, das sich kraftvoll in der Welt entfaltet, so doch die ewige Allmacht und Weisheit, die auch die Natur unter die Zwecke des Geisteslebens zu beugen weiss. Das unmittelbare Dasein des Diesseits verliert im Christentum ebensowenig seinen Wert. Die Erscheinungswelt dient hier allerdings nicht der Entfaltung und Auswirkung des göttlichen Lebens selbst, da dieses ewig in sich vollendet ist, wohl aber der Verwirklichung göttlicher Ideen, dem Aufbau des Reiches Gottes in der Menschheit. So erwachsen dem Menschen aus dem unmittelbaren Dasein heraus die erhabensten Aufgaben, und das Diesseits, im Lichte der Ewigkeit betrachtet, erscheint nicht entwertet, sondern zur höchsten Bedeutung erhoben.

Die Apologie der christlichen Auffassung kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Gesagt sei nur, dass bei der Lektüre von Euckens Schriften sich zuweilen unwillkürlich der Zweifel regt, ob der Philosoph der christlichen Weltanschauung wirklich in allem gerecht wird. Wenn Eucken vom Christentum spricht, so stehen mitunter herrliche Gedanken neben einer Kritik, die mehr geistreich als zutreffend ist. So wird der Wunsch rege, Euckens Auseinandersetzung mit dem positiven Christentum möchte sich so gründlich gestalten, wie seine eigenen Ge-

danken tiefgründig sind. Dann erst liesse sich eine Entscheidung darüber geben, ob es wirklich notwendig ist, etwas grundsätzlich Neues an die Stelle des Alten zu setzen.

Pelplin (Westpr.) **Dr. F. Sawicki.**

Monismus und Theologie. Von O. Flügel. 3. Aufl. Köthen 1908. 8°. XV u. 413 S. 7 *M*.

Flügel ist als bedeutender Bekämpfer des Monismus bekannt. Auch in dieser dritten Auflage seines Werkes „Monismus und Theologie" bewährt er sich in ganz vorzüglicher Weise als solcher. Mehr als einmal wird nach klaren und ausführlichen Detaildarlegungen auch ein entsprechendes Gesamturteil über den Monismus oder über eine hervorstechende Seite desselben gefällt. Man kann diesem fast durchweg zustimmen, selbst wenn man in Einzelnheiten eine abweichende Meinung hat. Ich erinnere hier an die treffende Darstellung des Verhältnisses von Gott und Welt auf S. 236, wie es der Monismus konsequent annehmen muss. Von Gott bleibt eben nichts übrig, als der Name. Ich verweise ferner auf die im Anschluss an Herbart gegebene Würdigung der moralischen Güte des Urwesens im monistischen Sinne (S. 237) und vieles andere. Wenn F. in dem Vorwort betont, dass die Irrtümer des Monismus aufgedeckt werden müssen, dass gezeigt werden muss, wie der menschliche Geist auf dem Wege des Monismus überhaupt zu keiner Erkenntnis kommen kann, am wenigsten im Gebiete der Religionsphilosophie, so ist er völlig im Rechte. Auch dass die Kritik also im vorliegenden Buche den grössten Raum einnimmt, soll keineswegs beanstandet werden. Allein gerade das andere, was F. hervorhebt, dass der Umfang der positiven Ergebnisse der Religionsphilosophie demgegenüber sehr gering ist, kann unsere Billigung nicht finden. Den Denkanstrengungen der Monisten gegenüber gilt es nicht bloss, die Schwächen ihres Denkens aufzudecken und sich dann „in den einfachsten kindlichen Gefühlen zu bestärken und zu bestätigen": hier muss Folgerung gegen Folgerung aufgestellt werden. Wer freilich gerade wegen der monistischen Konklusionen aller Metaphysik ein grosses Misstrauen entgegenbringt, wer sich selbst dem herrschenden Begriffswirrwarr nicht ganz zu entziehen vermag, wer nur in einer Art Deismus die Schutzwehr gegen monistische Verzerrungen des Gottesbegriffes erblicken kann, der darf von der Kraft der denkenden Vernunft für die Bestätigung des christlichen Offenbarungsinhaltes nicht gerade sehr viel erwarten.

Würzburg. **Ph. Kneib.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Zeitschrift für Sinnesphysiologie.** Herausgegeben von W. A. Nagel. Leipzig 1907, Barth.

42. Bd. 3. Heft. M. Boehm, Ueber physiologische Methoden zur Prüfung der Zusammensetzung gemischter Lichter. S. 155. Mit der Intensität des Lichtes ändert sich bei elektrischen Glühlampen die Qualität, was für Beobachtungen bei solchen Lichtern störend ist. Aber „1. die qualitative Zusammensetzung gemischter Lichter, insbesondere die Aenderungen, die das Licht von Glühlampen bei wechselnder Brennstärke erleidet, können nach physiologischer Verfahrungsweise geprüft werden. 2. Die vergleichende Prüfung des Lichtes der Kohlenfaden- und der Nernstlampe lehrt, dass bei einer bestimmten Aenderung der Spannung das Licht der ersteren eine weit beträchtlichere qualitative Aenderung erleidet . . . 4. Für physiologisch-optische Versuche, bei denen Aenderungen der Lichtqualität als Fehlerquelle in betracht kommen, wird die Nernstlampe der Kohlenfadenlampe vorzuziehen sein.“ — **H. Feilchenfeld, Ueber das Wesen des Schmerzes. S. 172.** Der Schmerz nimmt eine Mittelstellung zwischen Gefühlen und Empfindungen ein. Mit den Gefühlen hat er gemein, dass er nicht auf ein Objekt bezogen wird, mit den Empfindungen, dass er lokalisiert wird, zwar wie diese exzentriert, aber nicht über die Haut hinaus. Der Schmerz kann nicht als gesteigerte Tastempfindung, der Blendungsschmerz nicht als gesteigerte Lichtempfindung angesehen werden. Denn 1. er kann vorkommen bei erloschener Lichtempfindung, 2. wenig zunehmen bei starker Zunahme der Lichtempfindung — bei Dunkeladaption, 3. stark zunehmen bei geringer Zunahme der Lichtempfindung. 4. Bei dem sog. Fechnerschen Versuch nimmt er zu bei Abnahme der Lichtempfindung. „Der Blendungsschmerz hätte also mit der Lichtempfindung den Endapparat, mit dem Berührungsschmerz den Zentralapparat gemeinsam.“ — **Lotte v. Kries und Elisabeth Schottelius, Beitrag zur Lehre vom Farbengedächtnis. S. 152.** Es wurde 1° die Aufgabe gestellt nach dem unmittelbar gegebenen Empfindungseindruck und der schon gegebenen Vorstellung z. B. von einem reinen Gelb, eine Farbe einzustellen, die als reine Prinzipalfarbe erscheine. 2° eine

willkürlich gewählte Zwischenfarbe dem Gedächtnis einzuprägen, wodurch die Sicherheit des Wiedererkennens vermittelt wurde. **Von der Hoeven Leonhard. Ueber ein abweichendes Geruchssystem. S. 210.** Wie der Vf. ein abnormales Farbensystem besitzt, so auch ein abnormales Geruchssystem. — **V. O. Siven, Einige Bemerkungen über die Wirkungen von Santonin auf die Farbenempfindungen. S. 224.** Eine Antwort auf eine Arbeit von Vaughan (Bd. 41, S. 399). Auch aus des Vf.s Untersuchungen ergibt sich, dass die Farbenstörungen im Santoninrausche in erster Reihe in der Netzhautperipherie hervortreten.

4. Heft. A. G. Meidling, Ueber die chemisch-physikalischen Grundlagen des Sehens. S. 229. Die Bedeutung, welche man dem Sehpurpur zugeschrieben hat, ist nicht haltbar, derselbe fehlt in den Zapfen der Netzhaut, und doch findet das schärfste Sehen inbezug auf Licht, Formen und Farben in der Fovea centralis, wo bloss Zapfen stehen, statt. Durch chemische Prozesse allein lässt sich das Sehen nicht erklären. In der vom Tageslichte gebleichten Netzhaut finden sich entsprechende chemische Stoffe nicht. Der Vf. versucht eine neue Theorie des Sehens, die „basiert auf unserer Kenntnis der elektrischen Wellen und der Art und Weise, wie diese abgesendet und empfangen werden können, wie es z. B. bei den grösseren elektrischen Wellen vermittels der drahtlosen Telegraphie geschieht". Die Zapfen sind „Empfängerapparate", „verschieden abgestimmte Resonatoren", entsprechend den verschiedenen Wellenlängen des Lichtes. — **A. Guttmann, Untersuchungen über Farbenschwäche. S. 250.** Es ergeben sich 3 Thesen: „I. Die Unterschiedsschwelle des anomalen Trichromaten ist nicht nur beträchtlich höher, als die des Normalen: sie steigt auch bei Herabsetzung des Reizes in irgend einer seiner Qualitäten, d. h. in der räumlichen Ausdehnung, zeitlichen Dauer und dem Optimum der Intensität, weit stärker als die Unterschiedsschwelle des Normalen. II. Während die Schwelle der Sichtbarkeit eines farbigen Reizes die sog. generelle Schwelle (v. Kries) in allen Qualitäten für normale und anormale Trichromaten identisch ist, liegen die Schwellen der spezifischen Erkennung einer Farbe beim Anomalen wesentlich höher. III. Also alle Schwellen der Farbenempfindung anomaler Trichromaten (Farbenschwachen) sind gegenüber der Norm wesentlich erhöht." — **M. Kauffmann, Ueber eigentümliche Geruchsanomalien einiger chemischer Körper. S. 271.** Nach anhaltendem Riechen an einer konzentrierten Lösung von Trimethylamin nimmt man nicht mehr seinen fischähnlichen Geruch wahr, sondern den von Ammoniak, der Stammsubstanz jenes Stoffes. Wie ist das zu erklären? „Es scheint, dass dieser Körper eine äusserst betäubende Wirkung ausübt . . Zwischen Ermüdung und Betäubung ist beim Geruchssinn oft schwer ein Unterschied zu machen." Bei manchen Stoffen findet durch energisches Riechen ein „Umschlag" des Geruchs von unangenehm zu angenehm statt: Mercaptan, Akrylester, Äthylsulfid, Isonitril. Der sog.

Umschlag besteht darin, dass das Aetherische, d. h. das mehr Reizende bestehen bleibt, dass aber die Olfaktoriuskomponente von einer unangenehmen in eine angenehme Empfindung verwandelt wird . . . Es handelt sich sicher nicht um eine Ermüdung. Eher möchte ich von einer Betäubung der Geruchsnerven sprechen." Die narkotische Wirkung eines solchen Riechstoffes scheint das Wesentliche zu sein. Man könnte an das komplementäre Nachbild denken, aber der Umschlag erfolgt schon während des Riechens. Bei Gehirnkranken wird oft eine Veränderung des Geruchssinnes beobachtet. Unangenehmes wird angenehm gerochen. — **H. Köllner, Erworbene Violettblindheit (Tritanopie) und ihr Verhalten gegenüber spektralen Mischungsgleichungen. S. 281.** In dem untersuchten Falle fand sich, „dass der Quotient der für beide Augen erforderlichen Verhältnisse roten und grünen Lichtes nicht konstant ist, sondern vom Rot bis zur Natriumlinie wächst, um nach dem Grün hin wieder abzunehmen, in der gleichen Weise, wie es bei den Rotanomalen der Fall ist." — **W. Nagel, Erwiderung an Herrn Siven betreffs Santoninwirkung im Auge. S. 297.** Verteidigung von Vaughans Arbeit (diese Zeitschr. 41) über diesen Gegenstand.

5. Heft. **F. W. Boswell, Ueber die zur Erregung des Sehorgans und der Fovea erforderlichen Energiemengen. S. 299.** „Der kleinste überhaupt erhaltene Wert beträgt 0,5095, woraus sich 56, 6. 10^{-18} Grammkalorien oder 23,7. 10^{-10} Erg. berechnen." Dies stimmt auffallender Weise mit dem von Eyster für Dunkeladaption gefundenen Werte, während man doch für den Stäbchenapparat eine weit geringere Lichtenergie erwartet. Doch kommt die Ueberlegenheit des Dunkelapparates mehr von der längeren Exposition grösserer Objekte. — **H. Feilchenfeld, Ueber den Blendungsschmerz. S. 313.** Es gibt nicht nur einen pathologischen Blendungsschmerz, wie bei entzündeten Augen, sondern auch einen physiologischen. Der letztere wird oft nicht bemerkt 1. wegen des geringen Grades, 2. wegen der sich stark aufdrängenden Lichtempfindung, 3. wegen der ungenauen Lokalisation, weil er durch einen Fernreiz, nicht durch Berührung ausgelöst wird. Davon ist noch zu unterscheiden das Unlustgefühl bei hellem Lichte: dasselbe kann auch ohne Blendungsschmerz da sein. — **H. S. Langfeld, Lichtempfindlichkeit und Pupillenweite. S. 349.** Es wurde geprüft die Pupillenweite bei künstlicher Beleuchtung und bei Dunkelheit. Was aus der Tabelle direkt folgt, ist, „dass die besonders grosse Pupillenweite von 7 Personen weder mit der Irisfarbe, noch mit der Refraktion, noch mit dem Farbensinn, noch mit dem Grade der Empfindlichkeit gegen helles Licht (Blendbarkeit) zusammenhängt." Was den Lichtsinn anlangt, so „ergibt sich als einzig greifbares Resultat die Tatsache, dass die Pupillendifferenzen sich sowohl absolut wie relativ am grössten zeigten, wenn die einwirkende Lichtmenge ziemlich gering war, also vor allem bei Lampenlicht. Dass hiebei die gegen das Tageslicht

abweichende Lichtqualität, etwa das Vorwiegen langwelliger Strahlen, eine entscheidende Rolle spiele, dafür liegt kein Anhaltspunkt vor. — **A. Bultonow. Ueber die Sehschärfe im farbigen Licht. S. 359.** König glaubt durch seine Experimente die Ansicht Helmholtzs bestätigt zu finden, dass wir unabhängig von der Farbe bei gleicher Helligkeit auch gleich viel sehend erkennen. Dagegen verhält sich die Sehschärfe nach Örum für Rot, Grün, Blau wie 3 : 2.5 : 2, für Weiss ist sie am grössten. Gerade umgekehrt fand der Vf. die kleinste Sehschärfe für Rot, die mittlere für Grün, doch auch die grösste für Weiss. Wurden aber statt der Ringe Punkte exponiert, so ergab sich „die kleinste Sehschärfe für Grün, die mittlere für Weiss und die grösste für Rot." „Woher dieser Unterschied? Der subjektive Eindruck war, dass die leuchtende Gesamtfläche bei der Punktmethode viel dunkler als bei der Ringmethode erschien. „Ich konnte also in zwei verschiedenen Helligkeitsstrecken gearbeitet haben." Es wächst nach einem von Ricco und Loeser gefundenen Gesetz für foveales Sehen der optische Reizwert bei konstanter Lichtintensität; die Helligkeitsveränderung kam von der Flächenverschiedenheit, weil die Punkte sehr klein waren. In der Tat nahm bei Verdunkelung mittels des Episkotisters die Sehschärfe bei der C-Methode zu, bei der Punktmethode aber ab. „Bei der starken Verdunkelung bleibt die Sehschärfe für Rot dieselbe, oder nimmt um ein wenig zu, während die Sehschärfe für Grün immer erheblich abnimmt, worauf die Umkehrung der Werte gerade beruht."

6. Heft. J. Breuer. Ueber Ewalds Versuch mit dem pneumatischen Hammer (Bogengangapparat). S. 373. Gegen die Auffassung des Vf.s von der Funktion der Ampullen, die er aus deren Bau und dem Nachschwindel wahrscheinlich zu machen versuchte, hat Abels eine Beobachtung Ewalds geltend gemacht, aber dieselbe bestätigt vielmehr des Vf.s Ansicht. — **F. J. Cordeiro, Ueber Farbenempfindung. S. 379.** Die Farbenempfindung wird durch Resonanz erklärt. Die Zapfen bestehen aus verschieden langen elastischen Plättchen, die ein jedes eine entsprechende Schwingungsperiode hat, und nimmt darum die Lichtwelle von derselben Periode bezw. einem vielfachen derselben auf: „Von allen Seiten drängt sich die Ansicht auf, dass die Plättchen die lichtempfangenden und farbenzerlegenden Teile sind." Man schätzt die Zahl der Zapfen auf $1^1/_2$ Millionen, welche Zahl ziemlich mit der der Optikusfasern (1.800 000) übereinstimmt. — **N. Stücker, Ueber die Unterschiedsempfindlichkeit für Tonhöhen in verschiedenen Tonregionen. S. 392.** An Personen von durchschnittlicher musikalischer Begabung vom Vf. früher angestellte Versuche ergeben: „1. Weder die absolute noch die relative Unterschiedsempfindlichkeit zweier Töne bleibt in verschiedenen Tonhöhen konstant. 2. Die relative Unterschiedsempfindlichkeit ist im allgemeinen in der ein- und zweigestrichenen Oktave am grössten . . . 3. Bei einem Drittel sämtlicher Versuchspersonen ist die relative Unterschiedsempfind-

lichkeit in der 2. Hälfte der eingestrichenen Oktave gleich. 4. Die Empfindlichkeit ist innerhalb einer jeden Oktave Schwankungen unterworfen; sie ist für c am grössten . . . 5. Eine Anzahl Personen weisen in der grossen Oktave ein sekundäres Maximum der Empfindlichkeit auf. 6. Eine ungewöhnlich grosse Empfindlichkeit in hohen Tonregionen ist für musikalische Personen charakteristisch." Diese Resultate werden nun ergänzt und bestätigt durch Beobachtungen an Fachmusikern und Unmusikalischen. — **L. Ruppert, Ein Vergleich zwischen dem Distinktionsvermögen und der Bewegungsempfindlichkeit der Netzhautperipherie. S. 409.** „Die Netzhautperipherie empfindet bereits eine Bewegung, wenn der Weg des Objektes pro Sekunde bedeutend kleiner ist, als der Gesichtswinkel, unter dem der einzelne Hakenstrich erscheint, auch wenn die Lage des Hakens noch nicht erkannt ist." Das schneller bewegte Objekt wird leichter erkannt. Darnach scheint es, dass die Bewegungsempfindung eine Bewegung sui generis ist. — **B. König, Die Funktion der Netzhaut beim Sehakt. S. 424.** Der Sehpurpur ist eine kolloide Substanz; diese hat die Eigenschaft, sich zum Lichte hinzubewegen (Photojonie). Darum muss durch das Auftreffen der Lichtstrahlen ein plastisches Bild erzeugt werden. „Die leichtbeweglichen Stäbchen und Zapfen umfassen das in sie hineinwachsende Bild . . und der gesamte Komplex des Sehnervenendes kommt somit zu einem ganz dem Tastgefühle analogen Eindrucke, welcher gleichsam als Drucktast-Empfindung in das Gehirn fortgeleitet wird. Das Sehen wäre demnach ein besonderes, äusserst fein organisiertes Tasten." „Wegen der Fülle der Zapfen im gelben Fleck ist in diesem das Betasten des plastischen Bildchens ein vollständiges, unser Sehen also ein scharfes."

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von H. Ebbinghaus. 1907.

46. Bd., 4. Heft: R. Müller-Freienfels, Zur Theorie der Gefühlstöne der Farbenempfindung. S. 241. Es ist sehr schwierig, den Gefühlston der Farben experimentell zu bestimmen: die Assoziationen sind hier stärker als je. Darum haben die Experimente von Cohn zum Teil zu den entgegengesetzten Resultaten wie die Majors geführt, ersterer konstatiert für Gelb Unlust, letzterer Lust. Als sicher dürfte wohl gelten, dass Tinten von grosser Leuchtkraft Lust erregen, wenigstens bei Tieren, Kindern, Wilden, wo Assoziationen nicht so stark wirken. Nach Wundt sind Gelb und Blau die beiden Stimmungspole zwischen Lebhaftigkeit und Erregung. Zwischen beiden gibt es zwei Uebergänge, durch das Grün, welches ein Gleichgewicht ausdrückt, und durch das Rot bzw. das zweispältige Violett, dem Ausdrucke der Unruhe des Wogens zwischen Gelb und Blau. Ein dritter Uebergang führt vom Hell zum Dunkel durch das gleichgültige Weiss. Dass Gelb unbedingt Unlust errege, widerspricht der Geschichte. Die Unlust kommt von Assoziationen. Dieselbe lehrt auch gegen

Major, dass der Sättigungsgrad massgebend ist für die Lustbetonung, wie Cohn gefunden. Inbezug auf Kombination der Farben kann von einer Farbenharmonie nicht gesprochen werden. Die Lust beruht eher auf einem Gegensatze. Und zwar ist nach Cohn u. a. die Verbindung der Komplementärfarben die wohlgefälligste. Andere, wie Wundt, nehmen zwei Maxima an: Für Rot z. B. beginnt der 0-Punkt mit Rot-Rot, schwache Lust bei R.-Hellrot, dann wieder Abnahme, bis R.-Orange ein negatives Maximum darstellt. Von da wächst die Lust bis Grün, dem ersten Maximum, sinkt bei Grünblau und erlangt bei Dunkelblau das zweite absolute Maximum: Von da sinkt sie und wird bei Violett wieder negativ, im Dunkelrot mit Annäherung an den Ausgang erlangt sie noch einen kleinen Lustwert. Ein zweites konstatiertes Gesetz lautet: Kleine aber übermerkliche Farbendifferenzen sind dem Auge wohlgefällig. Der Vf. gibt eine „dynamische" Erklärung dieser Tatsachen, wie sie von Lehmann formuliert worden ist: „Wenn ein psychologischer Prozess keinen grösseren Verbrauch der Energie jedes einzelnen Neurons erfordert, als dass der Stoffwechsel fortwährend den Verbrauch zu ersetzen vermag, so wird die psychische Wirkung hiervon ein Lustgefühl sein, während die physiologische Wirkung die Bahnung von Bewegungen in anderen Zentren wird. Das Maximum des Lustgefühls wird erreicht, wenn der Stoffwechsel den stattfindenden Verbrauch gerade zu decken vermag. Bei Ueberschreitung dieser Grenze nimmt sowohl das Lustgefühl als die Bahnung schnell ab, indem der Verbrauch im Arbeitszentrum nun einen Energiestrom aus den Umgebungen bewirkt, wodurch gleichzeitig Prozesse in letzteren gehemmt werden. Der psychische Zustand ist unter diesen Verhältnissen zunächst neutral, je nach den Umständen bald zur Lust, bald zur Unlust tendierend. Wird endlich der Verbrauch in den arbeitenden Neuronen so gross, dass er nicht durch den Stoffwechsel im Verein mit dem interzellulären Energiestrom gedeckt werden kann, so wird die psychische Wirkung ein Unlustgefühl sein." Aehnlich auch H. R. Marschall. Auch Th. Ziehen lässt alle Lustgefühle durch die „Entladungsbereitschaft" der kortikalen Zellen entstehen. W. Lee und A. Thomson wollen die durch den Anblick der Farben erzeugten motorischen Bewegungen, speziell die Atmungsveränderung, für die Lust empfänglich machen, das ist aber eher Folge des Lustgefühls. Indem der Vf. die Theorie von Hering, modifiziert durch G. E. Müller und Ebbinghaus, von den verschiedenen antagonistischen Sehsubstanzen zugrunde legt, erklärt er, „dass wir den Gefühlston der Farbenempfindungen (soweit wir dabei assoziative Einwirkungen auszuschalten vermögen), wie alle anderen Gefühlstöne auf das Verhältnis von assimilatorischen und dissimilatorischen Prozessen (den Biotonus, um Verworns Ausdruck zu gebrauchen) in der Netzhaut und den koordinierten zentralen Partien basieren." Die Unlust z. B. bei langer Exposition erklärt sich leicht durch den Verbrauch des betreffenden Sehstoffes. Das Organ hat im allgemeinen

das Bedürfnis, gereizt zu werden, darum wirken die glänzenden lichtstarken Gegenstände gefällig. „Die Kombinationen der grossen Intervalle sind danach lustbetont, je nachdem sie die verschiedenen Netzhautprozesse in gleichmässiger Weise in Tätigkeit setzen.“ „Die sog. ‚kleineren Intervalle‘ in Kombinationen sind für das Bewusstsein kaum Kombinationen, sondern wirken als Einheit. Die Gefälligkeit dieser liegt zum Teil stets mit an einer reliefartigen, d. h. räumlichen Wirkung.“ Wundts Theorie vom „Kontrast der Partialgefühle zur Erklärung der Lustwirkung der Farbenkombinationen ist abzulehnen.“ „Die Wohlgefälligkeit der stärksten Sättigungsgrade ist nicht mehr reine Empfindungssache.“ — **R. Herbertz, Die angeblich falsche Wissenstheorie der Psychologie. S. 275.** Ein Protest. H. A. Pruhard wirft im Januarheft des ‚Mind‘ der „kurrenten“ Psychologie vor: 1. dass sie eine falsche Theorie des Wissens habe, 2. den eigenartigen Charakter der Subjekt-Objekt-Beziehung, die in jedem Wissen enthalten ist, verkenne, 3. einem falschen Streben huldige, die psychischen Erscheinungen „erklären“ zu wollen. Dagegen erhebt Vf. „Protest“, vor allem aber dagegen, dass nur zwei Psychologen Ward und Stout als Vertreter der „kurrenten“ Psychologie angeführt werden.

5. Heft: G. Heymans und E. Wiersma, Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung. S. 321. Nachtrag zur Psychologie der Geschlechter. Eine Dame hatte gegen die früheren Ergebnisse eingewandt, sie seien von Männern geliefert, die möglicherweise einseitig die Frauen beurteilten. Darum wurden nun Fragebogen an Frauen gesandt und aus 147 Antworten ergab sich: „Unser früheres Endergebnis, dass die Frauen durchschnittlich aktiver, mehr emotionell beanlagt und weniger egoistisch sind als die Männer, ist auch das Endergebnis der jetzigen Untersuchung; und unsere damals ausgesprochene Vermutung, dass die intellektuelle Insuffizienz der Frauen hauptsächlich auf ihrer Emotionalität und ihrer Neigung zum Konkreten und Anschaulichen beruhen dürfte, findet in den jetzt vorliegenden Resultaten eine sehr erfreuliche Bestätigung.“ — **M. Frischeisen-Köhler, Ueber die psychologischen und die logischen Grundlagen des Bewegungsbegriffs. S. 333.** R. Hamann hat in dieser Zeitschrift XXXXV 231 ff. die psychologischen Grundlagen des Bewegungsbegriffes erörtert gegen die Machsche phänomenologische Interpretation der Physik. Allein die Ausführungen Hamanns sind nicht ausreichend. „Vielmehr können gerade sie vorzüglich dazu dienen, die Punkte zu erhellen, in denen nach der Ansicht der Gegner die Unhaltbarkeit der phänomenologischen Position hervortritt.“ „Es muss auch gegen Hamann die Berechtigung des Anspruchs auf objektive Existenz der von der Physik geschaffenen Begriffe festgehalten werden.“ „So steht denn auch Hamann praktisch auf dem Boden des (theoretisch von ihm abgelehnten) Psychologismus . . . Aber auch ihm widerfährt das Geschick, wie es jedem Erfahrungsmonismus beschieden ist, dass er tatsächlich Voraussetzungen auf-

nehmen muss, die den psychistischen Monismus überschreiten." — **K. Marbe, W. Wundts Stellung zu meiner Theorie der stroboskopischen Erscheinungen und zur systematischen Selbstwahrnehmung. S. 345.** Marbe erklärt die stroboskopische Verschmelzung der Sinneseindrücke nach dem Talbotschen Gesetze durch Verschmelzung der kurz auf einander folgenden Reize, Wundt durch die Nachbildwirkung, durch „Assimilation der Vorstellungen". Am günstigsten ist die Geschwindigkeit der rotierenden Scheiben, wenn das positive Nachbild in dem Moment verschwindet, wo das neue Bild auftritt. Das entspricht nicht den Tatsachen, denn auch bei Beschleunigung erhält man deutliche Bilder. Auf dem Würzburger Kongress 1906 verteidigte ein Schüler Wundts die Identifikations- und Assimilationserklärung, indem er die Entdeckung mitteilte, dass der stroboskopische Effekt an die Ruhe der Phasen geknüpft sei, dass er auch ohne Verschmelzung eintritt, dass zwei genügen. Das erstere ist unrichtig, aus den zwei letzteren Tatsachen folgt nichts. P. Linke verteidigt in den ‚Psychologischen Studien' seinen Würzburger Standpunkt: „Er ist dazu fortgeschritten, mir die unsinnigsten Meinungen anzudichten." Die Polemik Wundts gegen die systematische Selbstbeobachtung ist hinfällig: er nennt sie die „Ausfragemethode", obgleich Fragen selten vorkommen: er versteht die Methode nicht: seine Methode könnte man „Behauptungsmethode" nennen. Die gelegentliche Selbstbeobachtung, welche W. vorschlägt, führt andere Autoren nicht zu der Wundtschen Auffassung des Urteils als einer „Zerlegung".

6. Heft: **R. Saxinger, Gefühlssuggestion und Phantasiegefühl. S. 401.** „Die Bedeutung der Phantasiegefühle für die Gefühlssuggestion ergibt sich ohne weiteres aus dem Dargelegten. Sowie z. B. zur Entstehung einer posthypnotischen Halluzinationsvorstellung eine diesbezügliche Phantasievorstellung notwendig ist, so ist die Bedingung zur Erzeugung eines Gefühlszustandes auf suggestivem Wege ein Phantasiegefühl. Soll sich ein gedachter Gefühlszustand, weil er als wirklich gedacht wird, realisieren, so muss er in Form eines Phantasiegefühles antizipiert werden, und wo dieses sich nicht in entsprechender Weise einstellt, da wird sich auch jener Gefühlszustand nicht verwirklichen. Das, was anderweitig die Phantasievorstellungen und insbesondere anschauliche bei der Suggestion leisten, das leisten die Phantasiegefühle im Bereiche der Gefühlssuggestion." — **W. Wirth, Erwiderung gegen K. Marbe. S. 429.** Der Vf. weist den Vorwurf zurück, dass er in der psychologischen Erklärung der stroboskopischen Erscheinungen sklavisch von Wundt abhängig sei.

3] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. 1907.

X. Bd., 1. und 2. Heft: A. Lehmann und R. H. Pedersen, Das Wetter und unsere Arbeit. S. 1. Es wurde gefunden, „dass die Grösse

nicht nur der körperlichen, sondern auch der psychischen Arbeit von Tag zu Tag variiert". Ferner, „dass diese Schwankungen der Muskelkraft und wahrscheinlich auch die der Gedächtnisleistungen u. a. von der Lichtstärke, der Temperatur und dem Luftdrucke abhängig sind, während inbetreff des Addierens nur eine Abhängigkeit von der Temperatur sich mit Sicherheit nachweisen liess". Diese Ergebnisse sind von praktischer Bedeutung für die experimentelle Psychologie und für die Pädagogik. — **E. Tasty, Ideativer Erethismus. S. 105.** Die gewöhnlichen Assoziationsgesetze sind unzulänglich. „Die Ideen haben unter einander keine Affinität . . ., aber die äusseren Elemente, in Grundbegriffen der Ideation ausgedrückt, sind, was die Menge unserer Ideen anlangt, vermindert und treten unter einander in vielfache Verbindung . . . Da die Anzahl der Grundbegriffe sehr gering ist, so ist es ein Leichtes, vorauszusehen, dass die erworbene Erkenntnis unaufhörlich eine Betätigung oder Umbildung durch neue Eindrücke erfährt, wodurch sich verschiedene Kategorien von Begegnungsformen zwischen der erworbenen Erkenntnis und dem jeweiligen Eindrucke ergeben. Den Eindruck, den diese Formen hervorbringen, verdanken wir einer wirklichen Erregung der Zellen mit vorstellungserregender Funktion, welche einem Erethismuszustand ausgesetzt werden, der bemerkbar werden kann. Diese Zustände sind die des Erethismus, der Exaltation, der Reformation und der Koinzidenz." — **E. Gebsattel, Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlsirradiation. S. 134.** Gefühlsirradiation, nicht „Gefühlsübertragung", die unmöglich ist, findet statt, wenn „ein Gedachtes mit einem Gefühlsakzent behaftet erscheint, der die Grundlage zu einem Urteil über die Gefühlsbedeutung der Gegenstände nicht abgibt". Z. B.: „der das Gefühl des Augenblicks bedingende Gegenstand ist nicht der ausdrücklich beachtete. Dann stehe ich doch zu irgend einem Gegenstande in Beachtungsbeziehung. Und es kann geschehen, dass in diesem Beachteten das Gefühl begründet zu sein scheint, das doch das Unbeachtete erwirkte." „Oder: Stört mich in einem Bild ein gewisser ‚Zug', so beschränkt sich mein Unlustgefühl nicht auf diesen Zug. Das ganze Bild scheint mir verdorben." — **F. Biske, Zum Verständnis des psychophysischen Gesetzes. S. 193.** Das Fechnersche Gesetz, das das Verhältnis von Reiz zur Empfindung misst, wird auf ein physikalisches zurückgeführt: Der Radius r der Ausbreitungssphäre einer Energie wächst um gleiche Strecken dr, wenn das Verhältnis zu der schon gegebenen Intensität I der erregten Energie konstant bleibt. Im Gebiete des Tastsinnes z. B. brauchte man nur an die Ausbreitung der Druckenergie in der Haut zu denken, ebenso im Gebiete der Muskelempfindungen. Für $I < I_0$ ergeben sich ebenso wie für $E < o$ negative Werte; das würde bedeuten: für diesen Fall wird dem Körper Energie entzogen, für $I > I_0$ hinzugefügt. — **Literaturbericht:** Vierkandt, Zur Kultur- und Gesellschaftslehre für das Jahr 1906.

3. und 4. Heft: J. G. Sulzer als Aesthetiker und sein Verhältnis zu der ästhetischen Theorie und Kritik der Schweizer. S. 197. Bodmer und Breitinger trafen mit angeborenem ästhetischem Takt oft das Richtige, auch ohne oder gegen die Massstäbe ihrer Theorie. „Weit geringer muss man das natürliche Kunstverständnis Sulzers anschlagen." „Sulzer war im Grunde — das hat Goethe richtig herausgefühlt — kein Aesthetiker." — **Frl. v. Renauld, Ueber reflexive Sympathie mit besonderer Berücksichtigung der Verpflichtungsfrage. S. 264.** Die bisherigen Erörterungen über die Beziehungen der Menschen zu einander sind durchaus unbefriedigend. Nur die Würdigung des Instinktes gibt eine befriedigende Aufklärung. — **F. Kiesow, Ueber einige Berührungstäuschungen. S. 311.** So oft bei dem Vf. ein Tastpunkt an der linken Hand und am linken Unterarm berührt wurde, hatte er den Eindruck, dass die Reizung nicht durch den Experimentator, sondern von der Versuchsperson berührt werde. — **L. J. Martin, Zur Begründung und Anwendung der Suggestionsmethode in der Normalpsychologie. S. 321.** „Ich bin geneigt, zu glauben, dass die Suggestionsmethode oder der Hypnotismus, wenn man so sagen will, für die normale Psychologie notwendig ist." „Nach Janet kann man damit tiefer in das Unterbewusstsein eindringen. In der Tat ist es die Methode, durch welche psychische Isolierung und Differenzierung, psychische Analyse möglich wird." **R. Levi, Zur Analyse der Empfindungen, insbesondere der Lustempfindungen. S. 403.** „Die Lustempfindung ist keine einfache. Sie ist der Schmerzempfindung nicht entgegengesetzt. Sie kommt zustande, indem die Lustkomponente mit einer Schmerzkomponente sich verbindet." — **A. Messer, Bemerkungen zu meinen „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Denken".** Gegen Meumann, der behauptet hatte, die Versuche seien durch eine unkontrollierbare Vermischung zweier ganz verschiedener Verhaltungsweisen der Versuchspersonen beeinträchtigt worden. Dies wird durch Watts Versuche direkt widerlegt. Gegen Bühler, der über die Urteils-Experimente bemerkt: „Jedenfalls wäre die Ansicht irrig, im Urteil sei jene Beziehung nur gemeint; das wäre ein Denken an sie, aber kein Sie-selbst-Denken, wie es im Urteil geschieht." Das ist ein blosses sprachliches Missverständnis. Auch sind die Einwände Bühlers gegen die Unterscheidung von „begrifflichem und gegenständlichem" Denken nicht zutreffend. — **Literaturbericht.** S. 429.

XI. Bd. 1. Heft. G. Störring, Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlussprozesse. S. 1. F. A. Lange und Kromann behaupten, dass alles Schliessen sich an der Hand räumlicher Anschauungen vollziehe. Diese wie andere strittige Fragen über das Schliessen sind nur experimentell zu lösen. Vf. untersucht das Verhalten der Vp. bei einfachem kategorischen Schlusse mit räumlichen, zeitlichen, Gleich-

heits-, Subsumtions- und Eigenschaft-beziehungen. — **A. Kirschmann und D. S. Dix, Experimentelle Untersuchungen der Komplementärverhältnisse gebräuchlicher Pigmentfarben. S. 128.** Der Komplementarismus ist für den Psychologen wegen der Kontrast- und Nachbilderscheinung zur Beurteilung der Farbenblindheit und selbst ästhetischer Wirkung von Wichtigkeit. Darum werden hier mehrere hundert komplementäre Farbenpaare experimentell festgestellt. Eine physikalische Beziehung zwischen den Schwingungszahlen der Komplementärfarben ist noch nicht festgestellt. Ein sicheres Kriterium ist die Ergänzung zweier Farben zu Grau. Spektralfarben sind weniger geeignet, darum wurden Pigmente gewählt.

2. Heft. F. E. Schultze, Ueber Organempfindungen und Körpergefühle (Dynamien). S. 147. Es sollen nicht Handeln, Wollen, Denken, Aufmerksamkeit behandelt werden, „sondern es soll nur gefragt werden, welche Erscheinungen (des Ichkomplexes) liegen vor, wenn ich sage: ‚Ich bin aufmerksam, ich handle, ich will' u. s. w." „Wir finden so, dass das Erscheinungssubstrat für Willens- und andere Handlungen auf der Ichheit wesentlich Organempfindungen und Körpergefühle sind." „Dazu gehören: 1) Hautempfindungen, 2) Unterhautempfindungen, 3) Gelenkempfindungen, 4) Schmerzempfindungen." — **W. Schallmayer, Zur Abwehr. S. 208.** Gegen Vierkandt, der die Vererbung und Auslese des Vf.s abfällig beurteilt hatte. — **A. Vierkandt, Erwiderung. S. 209.**

3. u. 4. Heft: E. Lucka, Das Problem einer Charakterologie. S. 211. Zweifel an der Verwendbarkeit elementarer seelischer Funktionen zur Charakterisierung von Individuen werden besonders geteilt von Binet, Henri, Ribot, Paulhan, Fouillée; sie halten nur die komplexeren Erscheinungen des Seelenlebens für kennzeichnend; die elementaren sind auch ja bloss Abstraktionen; auch die deutschen Psychologen teilen diese Ansicht, so besonders W. Stern mit seinen „Typen". Die Zahl der „Kästchen", in welchen darnach die Individuen untergebracht werden müssen, schwankt zwischen 20 und 800. Diese atomistische Empfindungssynthetik kann aber nur ein Signalement geben. „Aber es ist das Signalement und der Steckbrief einer Person, keine Charakteristik, psychische Anthropometrie, Psychometrie, keine Psychologie." Die Charakterologie „will von innen heraus feststellen, was einem Menschen wesentlich ist." „Die Frage nach einer Grundfunktion im Seelischen, die als Charakteristikum par excellence das ganze Verhalten des Individuums bestimmt, muss für eine Charakterologie in den Mittelpunkt gestellt werden." Dieselbe muss alle anderen Funktionen durchdringen und beherrschen, sodass man von ihrer besonderen Gestaltung aus von Individuum zu Individuum in die tiefsten Verzweigungen des Seelischen eindringen kann. Kein einziger der üblichen tests leistet dies. Als cha-

rakterologische Grundfunktion findet der Vf. das seelische Erlebnis. — **J. A. Gheorgov, Ein Beitrag zur grammatischen Entwickelung der Kindessprache. S. 242.** Eine Erweiterung der Beobachtungen, die der Vf. im Archiv (3. und 4. Heft des V. Bandes) in der Abhandlung „Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewusstsein bei Kindern" veröffentlicht hat[1]). Dieselben bieten eine wertvolle Ergänzung zu den Beobachtungen von Stern schon darum, weil sie an Kindern einer andern Sprache, der bulgarischen, welche z. B. keinen Infinitiv hat, angestellt sind. — **Chr. Ernst, Hielt Descartes die Tiere für bewusstlos? S. 433.** W. Berger hat sich gegen die landläufige Meinung gewandt, Descartes habe die Tiere für bewusstlos erklärt. Der Vf. findet dagegen, „Descartes hatte über die Existenz oder Nichtexistenz einer Tierseele keine feste Ueberzeugung. Es war ihm gewiss, dass sich die Tierseele nicht beweisen lasse; er gab auch das Gegenteil zu; aber es war ihm wahrscheinlicher, dass die Tiere bewusstlos seien." — **W. Wundt, Kritische Nachlese zur Ausfragemethode. S. 454.** Gegen K. Bühler. „Nach den Aufschlüssen, die ich aus den seitherigen Ausfrageexperimenten geschöpft habe, werde ich mir die Lektüre künftiger Arbeiten dieser Gattung ersparen: ich glaube mich aber auch fernerer kritischer Erörterungen über diesen Gegenstand enthalten zu können." — VI. Congrès internat. de Psychologie à Genève 1909. — **Literaturbericht.**

[1]) Vgl. ‚Philos. Jahrb.' XVIII (1905) 465.

Miszellen und Nachrichten.

Eine Neuausgabe der Schellingschen Werke in drei starken Bänden hat O. Weiss veranstaltet, und A. Drews hat derselben ein längeres Geleitswort vorausgeschickt. Beide glauben ihr Unternehmen, das manchen unzeitgemäss erscheinen mag, rechtfertigen zu sollen. O. Weiss hat zu diesem Zweck ausser der Vorrede eine besondere Selbstanzeige im 2. Heft der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 31. Bd. (1908), welches sich als Schellingsheft präsentiert und ganz seiner Philosophie gewidmet ist, veröffentlicht. Er erklärt dort:

„Noch vor einigen Jahrzehnten hätte ein Hinweis auf Schelling wenig Interesse gefunden. Die nachkantische Philosophie und besonders die Werke der grossen nachkantischen Metaphysiker waren allmählich immer mehr in Vergessenheit, ja in Verachtung geraten.“ Und Drews bemerkt: „Eine Neuausgabe der Hauptschriften Schellings wird nicht leicht auf ein allgemeines Entgegenkommen und Verständnis rechnen können. Denn wenn überhaupt die nachkantische spekulative Philosophie aus dem Bewusstsein des letzten Menschenalters so gut wie ausgeschaltet war, so war Schelling vollends der Vergessenheit, ja der Verachtung anheimgefallen.“ Das ist nun anders geworden durch allzu starres Festhalten an Kant und das Ueberwiegen der Empirie. „Dass damit schon das letzte Wort der Erkenntnis gesprochen sein, dass der forschende Geist auf Ewigkeit dazu verdammt sein sollte, in der Tretmühle des eigenen Bewusstseins zu verbleiben, diese Behauptung entsprang nicht einer unbefangenen Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern lediglich dem Willen einer Zeit, die den Glauben an ihre eigene Erkenntniskraft verloren und die es sich ausdrücklich als Ziel gesetzt hatte, mit einer gewissen wollüstigen Empfindung im Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit und Ohnmacht des Erkennens zu schwelgen.“ Aber „man sagt, dass wieder ein frischerer Wind durch unsere Zeit wehe und die Philosophie zu neuen Fahrten aufs Weltmeer der Gedanken treibe. Wohlan, so möge man die Anker lichten und versuchen, Schelling nachzukommen . . . Die vorliegende Ausgabe Schellings wird ihren Zweck erfüllt haben, wenn es ihr gelingt, das verlorengegangene Verständnis für diesen kühnsten Metaphysiker der Neuzeit zu erwecken und der deutschen Spekulation wieder Mut zu neuen Taten einzuflössen.“

In derselben Richtung bewegt sich auch die Rechtfertigung der Neuausgabe durch O. Weiss, der aber noch eine mehr inhaltliche Bedeutung der Philosophie Schellings hervorhebt. „Er hat einen wichtigen Beitrag zur Lösung des Zwiespaltes zwischen dem Pantheismus und Theismus, zwischen der Wissenschaft und Religion, dem geistigen und seelischen Bedürfnis des Menschen geliefert: hierin haben wir auch seine Bedeutung für die Gegenwart zu suchen."

Dem können wir nur mit Einschränkung beistimmen. Die Absicht, den Theismus mit dem Pantheismus zu versöhnen, mag als sehr löblich bezeichnet werden, aber auch das grösste Genie mit der edelsten Absicht kann das Unmögliche nicht möglich machen.

Desgleichen ist das Bestreben, die spekulative Kraft der Vernunft wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen, durch Hinweis auf die grossen Metaphysiker, aller Anerkennung wert: aber die idealistische Philosophie kann die Vernunft und die Spekulation eher in Misskredit bringen. Viel schneller wird die Begeisterung für die Repristination der idealistischen Philosophie verfliegen als das Staunen über ihren grossartigen Gedankenflug zur Blütezeit. O. Ewald berichtet in den „Kantstudien" [1]) einen mündlichen Ausspruch Ed. v. Hartmanns: Die Philosophie macht in Deutschland einen Repetitionskursus durch: Neukantianismus, Neufichteanismus, Neuhegelianismus. Ewald bezeichnet das Jahr 1906 als das der Wiedergeburt Hegels, das Schellings wäre somit 1908. Sie wird dasselbe Schicksal haben wie die Wiedergeburt Kants, Fichtes, Hegels. Hartmann hätte übrigens auch den Neuschellingianismus hinzufügen können, als dessen Repräsentant er selbst gelten muss. Denn der Grundgedanke Hartmanns von der Unterscheidung des blinden Willens und der Idee im Absoluten ist ein Vermächtnis Schellings, wozu freilich auch Schopenhauer seinen Beitrag geliefert hat. Denn für Schelling liegt der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in dem letzten und ursprünglichsten Gegensatz des blinden, aber aktiven Willens und der inhaltlich bestimmten, aber passiven Idee begründet, und der ganze Weltprozess hält ihn fest als ein allmähliches Erfüllen dieses an sich blinden Willens mit der Idee.

Für die Hartmannsche Spekulation ist aber die Blütezeit längst vorüber, und sein Schüler Drews wird auch durch Schelling ihr nicht aufhelfen.

Die „natürliche Welteinheit", welche Religion und Wissenschaft nicht bieten können, hat die „übersinnliche Intuition" J. Behrens' [2]) gefunden.

Die geoffenbarte Religion „kann nur eine Reihe subjektiver Ansichten enthalten". Eine klare Weltanschauung bietet sie nicht, „sondern sie führt vielmehr, da sie auf die empirische, d. h. durch Erfahrung gewonnene Er-

[1]) 12. Bd. 1907.

[2]) Die natürliche Welteinheit. Wismar 1907.

kenntnis überhaupt keine Rücksicht nimmt, in das Unklare und Mysteriöse, statt zur Aufklärung".

Aber auch die menschliche Wissenschaft reicht nicht aus, um das ewige Mysterium, d. h. das unendliche Weltall inbezug auf Konstruktion und Daseinszweck zu erklären, darum können wir, wenn wir auf das Ganze gehen wollen, den intuitiven Glauben praktisch nicht entbehren.

„Setzt man eine solche übersinnliche Intuition voraus und stellt dieselbe der naturwissenschaftlichen Erfahrung und der theoretischen Vernunft als ein Erkenntnisvermögen besonderer, elementarer Art an die Seite, so ist der manchmal sich herausstellende Widerspruch der beiden genannten Wissenschaften leichter auszugleichen."

„Einen solchen Widerspruch zeigen z. B. die beiden nachfolgenden Schlussfolgerungen: Die Naturwissenschaft beweist, dass der Körper und nicht eine Seele das Individuum darstellt, sodass also nur der Körper existiert, während die Metaphysik zeigt, dass der Körper nur eine objektiviert gedachte Auffassungsform des eigentlichen Ich ist, sodass also nur der Geist existiert."

„Hier kann nun, wie vorhin angedeutet, die übersinnliche Intuition einsetzen. Sagen wir: Ich habe zwar ein dunkles, aber nichtsdestoweniger sicheres natürliches Gefühl, welches zu einem bestimmten Glauben an eine göttliche Welteinheit und an eine persönliche Unvergänglichkeit führt, so ist damit eben die ganze Wahrheit im Prinzip gegeben."

„Jede Wissenschaft forscht und arbeitet innerhalb ihres Gebietes für sich und unbeeinflusst von irgend welchen Rücksichten. Wenn wir aber versuchen, durch Vereinigung der Resultate aller Wissenschaften uns der klaren Erkenntnis der ganzen Weltwahrheit zu nähern, so wird die übersinnliche Intuition der Wegweiser für uns sein. An der Spitze des Wissens steht der einfache, apriorische und darum unfehlbare, von dogmatischen Satzungen ungestörte, intuitive Glaube, welcher einer dunklen Ahnung der ganzen Wahrheit entspricht, während die Wissenschaften, speziell die Naturwissenschaften und die Philosophie, uns einzelne Teile der Weltwahrheit aufhellen und beleuchten."

„Schon in der naiven Empfänglichkeit der Seele für das Erhabene der Natur, beispielsweise beim Anblick des sternenübersäten Nachthimmels, schon im blossen Gedenken an das Unendliche offenbart sich ein intuitives Erfassen der Weltwahrheit. In diesem feierlichen Empfinden liegt mehr echte Religiosität, als in allen Wissenschaften und Dogmen."

Nun, das ist etwas Herrliches um dieses neue Erkenntnisvermögen, das ohne alles Studium und Nachdenken unmittelbar die schwierigsten Probleme löst, an deren Lösung Religion und Wissenschaft seit Jahrtausenden sich abgemüht haben. Dasselbe hat auch den grossen Vorzug, dass es genau den Herzenswünschen entspricht, und dem Monisten die natürliche Welteinheit aprioristisch, unfehlbar, von dogmatischen Satzungen ungestört,

darbietet. So ganz neu ist es freilich nicht, es berührt sich sehr enge mit dem Jakobischen Gefühlsglauben. Der so laut gepriesene Vorzug vor dem Offenbarungsglauben ist zum mindesten sehr zweifelhaft: denn dieser stützt sich auf überzeugende Gründe, der intuitive Glaube ist blind, und gerade das Mysteriöse, was der Vf. dem Offenbarungsglauben vorwirft, tritt im schlimmsten Sinne des Wortes in seinem Glauben, den man nicht anders denn als Aberglauben charakterisieren kann, hervor.

Die übersinnliche Intuition soll die hohe Aufgabe lösen, Naturwissenschaft und Spekulation mit einander zu versöhnen: aber zwischen beiden besteht kein Zwiespalt. Es ist ein grober Irrtum, zu behaupten, die Naturwissenschaft lasse nur die Existenz des Körpers, die Metaphysik nur die der Seele gelten: dies geschieht bloss von solchen, welche beide Wissenschaften für die von ihnen wie von unserem Vf. gewünschte „natürliche Welteinheit" missbrauchen.

Die Notwendigkeit des Kausalgesetzes durch Verstandesträgheit erklärt. Ein neuer Versuch, sich des Kausalgesetzes und seiner objektiven Gültigkeit zu entledigen, ist von W. Heuer[1]) gemacht worden: er ist wohl der radikalste von den zahlreichen, die seit Hume das so evidente Prinzip misshandelt haben.

Die Notwendigkeit dieses Gesetzes liegt nach dem Verfasser bloss im Denken. Die Untersuchung über die Ursache der Denknotwendigkeit führt ihn zu dem Ergebnis, dass es unserem Verstande unmöglich sei, über einen gegebenen Inhalt von sich selbst aus irgendwie hinauszugehen. „Diese Unmöglichkeit basiert, so nehmen wir an, auf einer unproduktiven und in dieser Hinsicht völlig passiven Natur unseres Denkvermögens. Nun gibt es aber noch eine Notwendigkeit in unserem Verstande, die nicht mit der Beschränkung identisch ist, der unser Verstand bezüglich der gegebenen Erfahrung unterworfen ist. Wir müssen nämlich bei der Aneignung der Erfahrung durch den Verstand zweierlei vorzüglich unterscheiden. Einerseits das Auffassen der in der Erfahrung gegebenen Vorgänge, andererseits das Verstehen dieser Vorgänge ... Wir können nur dann einen Vorgang verstehen, wenn wir Ursache und Wirkung als inhaltlich gleich denken ... Wenn wir also annehmen, eine Wirkung sei gleich A, dann können wir die Abhängigkeit dieser Wirkung von einer Ursache nur dann verstehen, wenn wir aufzeigen können, dass auch die Ursache gleich A ist."

Die Verstandesforderung nach Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung beruht also „auf der Unmöglichkeit unseres Verstandes, über einen gegebenen Inhalt irgendwie hinauszugehen, also auf einer völligen Unproduktivität unseres Verstandes, einer Eigenart, die ich am liebsten mit dem Ausdrucke ‚Inerzie' bezeichnen möchte."

[1]) Kausalität und Notwendigkeit. Erkenntnistheoretische Untersuchungen. Berlin 1908.

Wie äussert sich nun im einzelnen Falle diese Inerzie?

„Alle Dinge, die mich die Erfahrung kennen lehrt, muss ich also ebenso denken, wie ich sie kennen gelernt habe. Mache ich z. B. die Erfahrung eines Gegenstandes, in dessen Vorstellung überhaupt nichts ist, das auf eine Veränderung hindeutete, dann muss ich ihn auch als unveränderlich denken. Nun mutet mir die Erfahrung oft zu, einen solchen Körper, den ich auf Grund der Erfahrung als unveränderlich denken muss, plötzlich auf Grund einer anderen Erfahrung als verändert zu denken. Das kann mein Verstand nicht infolge seiner passiven Natur; er befindet sich in einem Widerstreit mit sich selbst und der Ausdruck dieses Widerstreites ist die Frage nach der Ursache. Der ganze Sinn der Frage nach der Ursache liegt in dem Bedürfnis, diesen Widerstreit auszugleichen. Das Bedürfnis wird befriedigt, wenn ich die sich scheinbar widersprechende Erfahrung verstehen, d. h. wenn ich Vor- und Endzustände des Vorganges so denken lerne, dass sie inhaltlich gleichartig sind. Denn nur in diesem Falle bleibe ich der Natur meines Verstandes getreu und brauche von dem Inhalt der Erfahrung in keiner Weise abzugehen. Es kann also auf Grund seiner Inerzie mein Verstand gar nicht verstehen, wie etwas da sein sollte, ohne auch schon vorher dagewesen zu sein. Wenn er das, was er erfährt, auch verstehen will, dann muss er verlangen, dass dieses neu Gegebene auch schon früher da war, dass dieser neuen Sache eine frühere Ursache entspreche, und zwar müssen die neue Sache und die Ursache ein und dasselbe sein, nur in verschiedenen Zeitpunkten betrachtet. Das ist das Wesen der Frage nach der Kausalität."

Erstaunt fragt man sich bei dem Lesen solchen Wahnwitzes, warum doch so fieberhafte Anstrengungen gemacht werden, um sich des Kausalprinzips zu entledigen. K. L. Schäfer spricht es deutlich aus, um die lästige Frage nach der ersten Ursache beiseite zu schaffen, darum leugnet er es strackwegs. Darauf kommt auch unser Henker des Verstandes hinaus, wenn er auf die Frage nach der letzten Ursache der Bewegung antwortet:

„Wir finden, dass unser Verstand . . . als Ursache der Bewegung immer nur eine Bewegung denken kann, die ihren Träger wechselt, immer wieder wechselt und doch nie aufhört, die Bewegung zu sein, die wir eben als gegeben angenommen haben, und dass wir also nicht mehr zu wissen bekommen, als wenn wir die Frage in einen Wald hineinrufen, und dieser und das Echo unsere Worte wiederholt."

Der Pragmatismus.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

1. Eine neue Modephilosophie tritt uns entgegen, diesmal von jenseits des Ozeans aus dem Lande des Dollars, der als Ideal dieser Philosophie betrachtet werden muss. Dieselbe degradiert die Wahrheit zur Nützlichkeit, wie schon ehedem in ähnlicher Geistesrichtung aus dem Lande der Krämer die Herabwürdigung der Sittlichkeit zur Utilität zu uns herüber importiert wurde.

Der Gedanke ist nicht ganz neu, auch in Deutschland hat er Vertreter, aber freilich doch nicht in so radikaler Weise, dass er die Philosophie vollständig beherrschen bzw. ganz ersetzen soll. Der Uebersetzer des „Pragmatismus" von James [1]) selbst steht dieser Richtung sehr nahe, und hat in einer Abhandlung der „Deutschen Literaturzeitung" Stimmung für denselben zu machen gesucht. Er bemerkt im Vorworte zum Werke James':

„Ostwalds Naturphilosophie ist bereits von James und Schiller mit Recht für den Pragmatismus reklamiert worden. E. Machs Methodologie, sein so überaus fruchtbares Prinzip der Denkökonomie, insbesondere aber seine Auffassung der Naturgesetze als Einschränkungen der Erwartung, und überhaupt seine ganze, von biologischen Gesichtspunkten ausgehende Betrachtung der Wissenschaft, das alles bewegt sich in derselben Richtung und steht dem Pragmatismus sehr nahe. G. Simmels Wahrheitsbegriff, wie er ihn in seinem Buche »Die Philosophie des Geldes« entwickelt, ist durchaus pragmatisch."

Diese Verwandtschaft zwischen deutschem radikalem Positivismus und amerikanischem Pragmatismus ist gewiss zuzugeben, aber damit ist auch die Kritik gegeben. Speziell könnte man im Anschluss an Simmels Geldphilosophie ihn „die Philosophie des Dollars" nennen. L. Stein hat, trotz seiner hohen Verehrung für James, doch dem Pragmatismus in einer Reihe von Artikeln des „Archivs für system. Philos." eine scharfe Kritik angedeihen lassen [2]). Auch zur Ehre

[1]) Pragmatismus von William James, deutsch von W. Jerusalem. Leipzig 1908, Klinkhardt. (Philos.-soziol. Bücherei I.)

[2]) Er leitet seine Abhandlung ein: „So hätten wir denn glücklich wieder ein philosophisches Schlagwort, das zum Feldgeschrei einer neuen Gedanken-

Amerikas und Englands sei es gesagt, dass eine solche Schändung der Wahrheit dort einen Sturm von Entrüstung hervorgerufen hat und, wie es scheint, einen stärkeren als in Deutschland. James klagt seinen Zuhörern:

„Sie werden wahrscheinlich erstaunt sein, zu hören, dass Schillers und Deweys Theorien einen wahren Sturm von Verachtung und Spott über sich ergehen lassen mussten. Der ganze Rationalismus hat sich wider sie erhoben. In einflussreichen Kreisen hat man besonders Schiller wie einen unverschämten Schulbuben behandelt, der Prügel verdient."

Freilich beruht dies nach James bloss auf Missverständnissen des stolzen Rationalismus und Intellektualismus. Er klagt weiter:

„Ich erwähne dies nur, weil es ein so grelles Streiflicht auf das rationalistische Temperament wirft, das ich dem Temperament des Pragmatismus entgegengesetzt habe. Der Pragmatismus fühlt sich nicht wohl, wenn er weit weg ist von den Tatsachen. Der Rationalist fühlt sich nur in der Nähe von Abstraktionen behaglich. Diese pragmatische Rede von Wahrheiten in der Mehrzahl, von ihrem Nutzen und der Befriedigung, die sie gewähren, von dem Erfolg, mit dem sie ‚arbeiten' usw., dies alles betrachtet ein Geist von intellektualistischem Typus nur als einen lendenlahmen minderwertigen Lückenbüsser von Wahrheit. Solche Wahrheiten sind ihm nicht wirkliche Wahrheit. Solche Bewahrungen sind nur subjektiv. Demgegenüber muss die objektive Wahrheit etwas sein, das mit Nutzen gar nichts zu tun hat, etwas Hohes, Geläutertes, Weltfremdes, Erlauchtes, Erhabenes. Wahrheit muss absolute Uebereinstimmung unserer Gedanken mit einer ebenso absoluten Wirklichkeit sein. Sie muss das sein, was wir unbedingt denken sollten. Die bedingte Beschaffenheit unseres wirklichen Denkens ist eine Sache ohne jede Bedeutung und gehört in die Psychologie. ‚Nieder mit der Psychologie, Hoch die Logik' lautet in der ganzen Frage die Parole."

Es mag sein, dass exaggerierende Rationalisten die Wahrheit in dem hier geschilderten Sinne fassen, aber nicht bloss Rationalisten und Intellektualisten, sondern alle Menschen, die überhaupt von Wahrheit sprechen, verstehen darunter etwas Objektives, ein objektives, von uns unabhängiges Verhalten, nämlich die Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem wirklichen Sachverhalt. Selbst gegenüber den Intellektualisten ist es eine masslose Uebertreibung, zu sagen, die Parole sei: ‚Nieder mit der Psychologie'. Sie geben nur nicht zu, dass die Erkenntnis bloss psychologische, und nicht auch logische Bedeutung habe.

---

richtung, einer philosophischen Bewegung geworden ist, die von Amerika kraftvoll zum alten Erdteil herüberströmt und hier die Oberfläche unserer stauenden Gewässer zu kräuseln beginnt." XIV (1908) 1. Dies letztere scheint uns nicht zutreffend. Wir haben in der europäischen Philosophie Sturmflut genug und bedürfen keiner Flutwelle über den Atlantischen Ozean her.

Das ganze Menschengeschlecht ist der Ueberzeugung, dass die Wahrheit mit Nutzen, Befriedigung, Arbeitserfolg usw. an und für sich nichts zu tun hat, denn es sieht sich genötigt, auch die bittersten Wahrheiten anzuerkennen; alle Anstrengungen, dieselben, z. B. die Gewissensbisse, loszuwerden, schlagen fehl. Selbst dem pragmatischen Temperamente dürfte es nicht ganz gelingen.

Es ist schon von vorneherein ein verwerfliches Verfahren, die Frage nach dem Wesen der Wahrheit von Temperamenten abhängig zu machen. Es ist ja wahr, dass die Weltanschauungen, die Philosophie, durch das Temperament mächtig beeinflusst werden.

„Es wird sich als durchaus entsprechend erweisen, einen gewissen Gegensatz in den Welt- und Lebensanschauungen der Menschen dadurch auszudrücken, dass wir von einem rationalistischen und einem empiristischen Temperament sprechen."

Er charakterisiert beide Typen durch eine Anzahl von Gegensätzen:

„Das erstere Temperament ist ‚zartfühlend' (tender minded), das letztere ‚grobkörnig' (tough minded); ersteres idealistisch, optimistisch, religiös, Anhänger der Willensfreiheit, Monist, dogmatisch, letzteres materialistisch, pessimistisch, irreligiös, fatalistisch, pluralistisch, skeptisch."

Auch Adickes hat in seiner Schrift „Charakter und Weltanschauung" diesen Gedanken ausgeführt und übertrieben. Aber das Temperament hat absolut nichts mitzusprechen, wenn es sich um unmittelbar einleuchtende Tatsachen und Erkenntnisse handelt. Die Annahme der geometrischen Axiome, des Satzes, dass zwei mal zwei vier gebe, hängt nicht vom Temperamente ab. Zu solchen Erkenntnissen gehört eben der Begriff der Wahrheit. Ueber die genauere Fassung desselben kann ja wohl noch Streit bestehen, dass er aber nicht in der Nützlichkeit besteht, ist jedem evident; er wäre ja dann identisch mit Gut, bezöge sich auf Willensakte, während doch ganz evident nur Verstandestätigkeit der Wahrheit wie des Irrtums fähig ist.

Es ist lediglich ein Zerrbild, welches unser Pragmatist von der verstandesmässigen Auffassung der Wahrheit entwirft, das kaum auf die extremsten Idealisten passt:

„Der Pragmatist hält sich an konkrete Tatsachen, beobachtet die Wahrheit in einzelnen Fällen bei ihrer Arbeit und schreitet dann zur Verallgemeinerung. Wahrheit ist für ihn ein Gattungsname für alle Arten von bestimmten Arbeitswerten in der Erfahrung. Für den Rationalisten bleibt sie eine reine Abstraktion, an deren blossen Namen wir uns halten sollen. Während der Pragmatische an einzelnen Fällen zu zeigen unternimmt, warum wir uns an die Wahrheit halten müssen, ist der Rationalist unfähig, die konkreten Tat-

sachen zu erkennen, aus denen seine Abstraktion gewonnen ist. Er wirft uns vor, dass wir die Wahrheit leugnen, während wir uns nur bemüht haben, genau zu untersuchen, warum die Menschen sich nach der Wirklichkeit richten und sich immer nach ihr richten sollten. Der typische Abstraktionsmensch schaudert vor konkreten Dingen geradezu zurück. Unter gleichen Umständen zieht er das Verblasste und Schemenhafte entschieden vor. Wenn man ihn vor die Wahl zwischen zwei Welten stellte, er würde den fleischlosen Grundriss immer lieber wählen als das reiche Dickicht der Wirklichkeit. Der Grundriss erscheint ihm viel reiner, viel klarer, viel vornehmer."

Das ist ein Kampf gegen Windmühlen! Was gewinnt der Pragmatismus, wenn er sich einem erdichteten Phantom gegenüber im Vorteil zeigt? Er rühmt sich dem Rationalismus gegenüber einer „engen Verbindung mit konkreten Tatsachen — und das ist seine charakteristische Eigenart", und doch kann es keine abstraktere, schemenhaftere Darstellung der philosophischen Richtungen geben, als sie hier geboten wird. Nicht nur, dass sie konkret nicht so geschieden, sondern in den buntesten Mischungen vorkommen: der Rationalismus, wie er hier gezeichnet wird, existiert überhaupt nicht. Freilich echt pragmatisch ist ein solches Verfahren, die Wahrheit zu finden: es erscheint zweckmässig, vorteilhaft, den Gegner in so verkehrtem Lichte darzustellen, der Arbeitserfolg ist gesichert, und damit die „Wahrheit" des Pragmatismus dargetan.

2. Doch wir müssen vor allem auf das Wesen des Pragmatismus selbst eingehen. Lassen wir es uns von seinem beredten Sachwalter selbst darlegen:

„Die pragmatische Methode ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären. Ist die Welt eine Einheit oder eine Vielheit? Herrscht ein Schicksal oder gibt es einen freien Willen? Ist die Welt materiell oder geistig? Hier liegen Urteile über die Welt vor, die ebenso gut gelten wie nicht gelten können, und die Streitigkeiten darüber sind endlos. Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch, jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, dass man seine praktischen Konsequenzen untersucht. Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemanden ergeben, wenn das eine und nicht das andere Urteil wahr wäre? Wenn kein, wie immer gearteter praktischer Unterschied sich nachweisen lässt, dann bedeuten die beiden entgegengesetzten Urteile praktisch dasselbe, und jeder Streit ist müssig. Soll ein Streit wirklich von ernster Bedeutung sein, so müssen wir imstande sein, irgend einen praktischen Unterschied aufzuzeigen, der sich ergibt, je nachdem die eine oder andere Partei recht hat."

Dies erläutert James durch Berufung auf Ch. Pierce, der „diesen neuen Namen für eine alte Sache" in die Philosophie ein-

geführt hat[1]). Nach ihm liegt in der Handlungsweise, im πρᾶγμα, im Praktischen die ganze Bedeutung eines Gedankens, selbst jeder feinsten Distinktion:

„Die konkrete Tatsache, die allen unsern noch so subtilen Gedanken-Distinktionen zugrunde liegt, ist diese: Keine dieser Distinktionen ist so subtil, dass sie in irgend etwas anderem bestände, als in einer Unterscheidung, die das Handeln beeinflussen kann. Um also vollkommene Klarheit in unsere Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen wir zu erwarten und was für Reaktionen wir vorzubereiten haben. Unsere Vorstellung von diesen Wirkungen, mögen sie unmittelbare oder mittelbare sein, macht dann für uns die ganze Vorstellung des Gegenstandes aus, insofern diese Vorstellung eine positive Bedeutung hat."

Nun, das Tatsächliche, was hier berührt wird, kann wohl zugegeben werden: die Menschen bilden sich ihre Vorstellungen gar zu häufig nicht nach objektiven Gründen, sondern nach praktischen Rücksichten, d. h. nach dem Vorteil oder Nachteil, den sie bringen; dieser Einfluss ist aber immer als ein grosser Nachteil für die Erkenntnis der Wahrheit angesehen worden. Um die Wahrheit zu erkennen, um nicht irrigen Vorstellungen zu verfallen, muss man gerade von diesen äusseren Rücksichten sich frei machen. Wenn nun vom Pragmatismus behauptet wird, Vorstellungen ohne praktische Rücksichten hätten überhaupt keine positive Bedeutung, so wird mit dem Worte positiv Missbrauch getrieben.

Allerdings mag zugegeben werden, dass Erkenntnisse rein theoretischer Natur nicht unmittelbar praktisch verwendet werden können, es gibt aber auch noch andere positive Werte, die nicht lediglich im Nutzen bestehen. Die wahre Erkenntnis hat einen unendlich positiven Wert gegenüber dem Irrtum; für den vernünftigen Geist ist der Irrtum neben der sittlichen Verirrung das schwerste Uebel.

3. James zeigt nun weiter, dass die pragmatische Methode nichts Neues ist. Nicht nur dass sie in der neueren Zeit bei Ostwald gleichsam unbewusst in Anwendung kommt, schon „Sokrates war ein Anhänger derselben. Aristoteles machte methodischen Gebrauch von ihr."

Was Sokrates anlangt, so kann man in der durchaus praktischen bzw. ethischen Richtung seiner Philosophie einen Berührungspunkt

[1]) Mit dem Pragmatismus deckt sich so ziemlich der „Humanismus" von Schiller, Professor in Oxford (F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism.* London 1907. Vgl. Vierteljahrsschr. für Phil. u. Soziol. 1908, 269 f.), nach welchem es gleichfalls keine von menschlichen Interessen, Wünschen, Trieben, Tendenzen unabhängige Erkenntnis gibt.

finden; aber was Aristoteles anlangt, so lässt sich kaum ein schrofferer Gegensatz denken, als der, welcher den Stagiriten vom Pragmatismus trennt. Das höchste Gut, das Endziel alles Strebens ist nach ihm die spekulative Betrachtung der Wahrheit.

Mit etwas mehr Schein von Berechtigung findet James Verwandtschaft mit der empirischen Richtung in der neueren Philosophie:

„Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikaleren und zugleich einwandfreieren Form, als die war, die sie bisher angenommen hatte. Ein Pragmatist wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die den Fachphilosophen lieb geworden sind, ein für alle mal entschlossen den Rücken."

„Er wendet sich weg von Abstraktionen und Unzulänglichkeiten, weg von Problemlösungen, die nur Worte sind, weg von schlechten *a priori*-Begründungen, von festgelegten Prinzipien, von geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich vielmehr zu der Wirklichkeit und Angemessenheit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Das bedeutet so viel als Herrschaft der empirischen Stimmung und ehrliches Aufgeben des rationalistischen Temperaments. Es bedeutet die freie Luft und die mannigfaltigen Gestaltungen der Natur, entgegengehalten dem Dogma, der Künstelei, dem Anspruch auf endgültige Wahrheit."

Diese Darstellung entspricht durchaus nicht den „Tatsachen", nicht der „Wirklichkeit". Gerade die Empiristen, und zwar die radikalen, lehnen alle Beziehung der Forschung zu Lebens- und Weltauffassungen ab, sie wollen bloss Tatsachen, Konstatierung von Tatsachen; pragmatische Rücksichten verurteilen sie auf das entschiedenste. Freilich nur so lange, als der christliche Philosoph daraus Schlüsse für die Weltauffassung, für das religiös-sittliche Leben zieht: sie selbst missbrauchen meist die Tatsachen, um ihre monistischen Velleitäten zu stützen: so führt ihr „Pragmatismus" zur Religionsfeindseligkeit, welche doch der Jamessche Pragmatismus auch verurteilt und als einen schweren Irrtum bezeichnet.

4. Was der Pragmatismus an Vorteilen bieten soll, leistet in gleicher Weise eine jede gesunde Philosophie: sie verwirft leere Abstraktionen und Unzulänglichkeiten, Problemlösungen, die nur Worte enthalten, schlechte aprioristische Begründungen, Künstelei, dogmatisches Festlegen auf ein geschlossenes System, sie hält sich an freie Luft, an die Natur, die Wirklichkeit. Aber freilich „festgelegte Prinzipien" kann sie nicht aufgeben, die Frage nach dem Absoluten und den Ursprüngen kann sie nicht beiseite schieben, auch den Anspruch auf endgültige Wahrheit in den allerwichtigsten Fragen des Lebens

nicht aufgeben. Dies tut aber auch der Pragmatismus nicht und kann es nicht, wenn er nicht als blosses Geschwätz gelten will. Ohne Prinzipien lässt sich absolut nichts beweisen: aller Beweis lässt sich auf Syllogismus oder auf Induktion zurückführen: ohne die grundlegenden Prinzipien des Widerspruchs, der Identität, der Kausalität hat der Syllogismus, hat die Induktion nicht die geringste Beweiskraft. Und doch schreibt der Vf. ein ganzes Buch, um den Pragmatismus als den Gipfel und Schlussstein aller Weisheit, als die endgültige Wahrheit zu demonstrieren. Freilich geschieht dies selten in streng logischer Form, sondern in gefälligen Causerien: aber auch diese beweisen nur kraft feststehender Prinzipien.

Die Frage nach dem Absoluten und den Ursprüngen kann der mit Vernunft begabte Mensch nicht beiseite schieben. Er muss notwendig fragen: Woher? Wohin? Wozu? wenigstens für sein eigenes Sein; ohne das Absolute lässt sich aber überhaupt der Mensch, die Welt nicht denken. James widerspricht sich hierin selbst, indem er später dem Absoluten seine Bedeutung für die Religion zuerkennt, da es, wie er es in seiner pragmatischen Denkweise ausdrückt, dem Menschen „moralische Ferien“ gewähren kann.

James weist ja doch selbst die Oberflächlichkeit derer zurück, welche nur das Nächstliegende im Auge haben, indem er an einer späteren Stelle sagt: „Religiöse Melancholie ist nicht damit abgetan, dass man das Wort ‚Ungesund‘ hinausschmettert. Die absoluten, die letzten, die übergreifenden Dinge sind das, worum der wahre Philosoph sich kümmert; alle höher veranlagten Geister nehmen diese Dinge (wie das letzte Ende der Welt) ernst, und der Geist mit den nächsten Zielen ist eben der Geist des oberflächlichen, des seichten Menschen“ (66, 67). „So lange die Menschen Menschen sind, wird es hier Stoff geben zu ernster philosophischer Auseinandersetzung.“ Das ist einer der zahlreichen Widersprüche, in denen fortgesetzt der Pragmatist sich bewegt.

5. Doch der Pragmatismus weiss so weltbewegende Vorteile seines doch auch „abgeschlossenen Systems“ aufzuzeigen, dass man an seiner „Wahrheit“ nicht zweifeln kann:

„Dabei stellt der Pragmatismus keineswegs bestimmte Ergebnisse fest. Er ist nur eine Methode. Aber der allgemeine Sieg dieser Methode würde eine grosse Veränderung dessen herbeiführen, was ich das Temperament der Philosophie genannt habe. Die Anhänger des extrem rationalistischen Typus würden kaltgestellt werden, ebenso wie der Höflingstypus in den Republiken und der Typus des ultramontanen Priesters in protestantischen Ländern kaltgestellt werden.“

„Wissenschaft und Metaphysik würden einander näher kommen und könnten tatsächlich Hand in Hand mit einander arbeiten."

„Die Metaphysik hat in der Regel eine recht primitive Art der Untersuchung zur Anwendung gebracht. Sie wissen, welche Vorliebe die Menschen immer für verborgene Magie hatten, und Sie wissen, welche grosse Rolle in der Magie immer die Worte gespielt haben. Sie können den Geist, den Dämon, oder wie immer die Macht heisst, beherrschen, wenn sie nur seinen Namen und die Zauberformel kennen, die ihn bindet. Salomo kannte die Namen der Geister, und da er die Namen hatte, so waren sie alle seinem Willen unterworfen. So erschien das Universum dem natürlichen Geist immer wie ein Rätsel, dessen Lösung in der Gestalt eines erleuchteten, Macht bringenden Wortes oder Namens gesucht wurde. Dieses Wort gibt dem Weltprinzip einen Namen, und dieses Wort besitzen, heisst in gewissem Sinne so viel als die Welt besitzen. ‚Gott', ‚Materie', ‚Vernunft', das ‚Absolute', ‚Energie', das alles sind solche rätsellösende Namen. Wir können uns beruhigen, wenn wir sie haben. Wir sind am Ende unserer metaphysischen Untersuchung angelangt" (32 f.).

Nun, wenn der Rationalismus nicht kräftiger durch den Pragmatismus kalt gestellt wird wie der Höflingstypus und der ultramontane Priester in der protestantischen Republik der Vereinigten Staaten, kann er sich noch eines langen Lebens erfreuen. Ein besserer Kenner des wirklichen Lebens als der pragmatisch-theoretisierende Professor, der Bischof Stang, zeigt uns einen geradezu lächerlichen und abstossenden Servilismus-Typus der Amerikaner gegen Höhere, gegen Kaiser, sogar fremde auf:

„Gerade wir Amerikaner, die wir mehr als andere die Parole der Freiheit und Gleichheit ausgeben, besitzen einen natürlichen Hang zur Ungleichheit ... Und erst unsere geheimen Genossenschaften mit ihren Grossmeistern, Grossherrn und allerhöchsten Würdenträgern. Noch kein Volk, bemerkt Brooks, hat die Vorliebe nach Ungleichheit in solchem Umfange an den Tag gelegt, wie wir. Da baut sich einer eine Yacht, und wenn er dann beim Cowes-Rennen einen englischen Prinzen zum Diner einladen oder gar in Kiel die Aufmerksamkeit des deutschen Kaisers auf sich laden kann, so umgibt dieser seltene Hauch königlicher Atmosphäre den unternehmenden Gastgeber sofort mit einem Nimbus seltenster sozialer Privilegien."

Aber es fehlt in Amerika auch nicht an Königen:

„Wir hier zu Lande kennen keine Könige mit Krone und Szepter und haben auch kein Verlangen nach ihnen: allein wir haben Gold- und Silberkönige, Eisenbahnkönige, Oel- und Gummikönige, Schweine-, Bier- und Wiskykönige, welche alle ihr Vertrauen auf das Geld setzen und mit dem Geldbeutel in der Hand die Welt regieren" [1]).

Noch drastischer schildert das amerikanische Königtum ein Kenner der dortigen Verhältnisse in den Histor.-Pol. Blättern [2]):

[1]) Sozialismus und Christentum (Deutsch. Einsiedeln 1908, Benziger) 93.
[2]) CXLI (1908) 904.

„Die Konzentration der Reichtümer in Boston und in Süd-Dakota [illegible] gegen die Alleghany County nicht gleich. Hier in Amerika das Land der auf [illegible] Chefs von Kohlen- und Eisenbahn-Könige."

Die Menschen werden zu Sklaven der Materie, der Industrie, d. h. des Dollars degradiert, seiner Herrschaft wird nun gar die Wahrheit unterworfen, wenn einmal der Nutzen die Wahrheit macht; ob der Nutzen ein rein materieller oder geistiger ist, macht im Prinzip keinen Unterschied. Geistiger, idealer Wert ist nur durch theoretische Spekulation zu konstatieren, und diese sucht ja der Pragmatismus so viel als möglich herabzusetzen, sie zugunsten des Pragmatismus vollständig zu diskreditieren. Derselbe ist ja gerade notwendig, weil die theoretische Philosophie nur Streitigkeiten aufzuweisen hat, keine Richtschnur für das Leben bietet.

James findet den einzigen Vorzug der Philosophie von Spencer mit ihren vielen Fehlern darin, dass sie einen „Erdgeruch habe, der uns angenehm anmutet. Das ist der rechte Ausdruck für die Vorzüge des Pragmatismus: er hat einen starken Erdgeruch. Er wird darum überall da, wo noch Sinn für Idealität, Wahrheit vorhanden ist, auf Widerstand stossen, geschweige denn, dass er den Rationalismus, ich meine den gemässigten, rechtmässigen Rationalismus, kaltstellen könnte, ebensowenig als der „ultramontane Priester" durch den Protestantismus kaltgestellt wird. Wenn eine von der Kirche Christi abgefallene Sekte das von Christus eingesetzte Priestertum missachtet, so ist damit die Bedeutung desselben auch für Amerika noch lange nicht beseitigt. Derselbe amerikanische Bischof Spalding, der das Leben und die Wirklichkeit besser kennt, als der Katheder-professor des Pragmatismus, der Prediger der praktischen Wirklichkeit, sagt in der oben zitierten Schrift: „Die katholische Kirche (also der ultramontane Priester), ist es, die Amerika vor dem Zerstörungswerk des Sozialismus erretten wird"[1]. Dies erklärte ihm offen ein mit dem Sturmlauf des Sozialismus prahlender Führer. Auf die Frage des Bischofs: „Steht euch denn nichts im Wege?" antwortete er: „Doch, nur ein Hindernis steht uns entgegen, und dieses eine Hindernis ist die katholische Kirche." Und der vom Bischof zitierte amerikanische Sozialist Goldstein erklärt: „Es ist meine eigene Ueberzeugung . . . . dass vom religiösen Standpunkte aus der Kampf sich um die katholische Kirche dreht. Sie ist die erste und einzige, welche den Fehdehandschuh, der ihr

[1] A. a. O. 47.

vom Sozialismus unter Spott und Hohn hingeworfen wurde, mit kühnem Mute aufgehoben hat. Diese Kirche ist international, oder besser gesagt universal, darum auch geeignet, den Kampf mit einem universalen Feinde aufzunehmen. Doch was noch wichtiger ist, sie ruht auf dem Fundament eines festgefügten religiösen Lehrsystems, welches ihr eine ganz besondere Kraft im Kampf gegen den anstürmenden Todfeind verleiht" [1]).

Wo man den ultramontanen Priester „kalt gestellt", da läuft man jedem religiösen Schwindler nach, so dass ein Chaos von Sekten sich herausbildet; aber auch in den konservativen Kreisen hat man jeden Halt verloren, weil man nach Verwerfung der von Gott gesetzten Auktorität nunmehr Menschen, die sich tausendfach widersprechen, oder seinen eigenen so trügerischen inneren Erfahrungen glauben muss. Auf eine solche ohnmächtige Kirche können die Sozialisten nur verächtlich herabblicken, von ihr haben sie nichts zu fürchten, für „pragmatische" Bestrebungen können sie, welche die Welt und ihre Pappenheimer besser kennen, als die Katheder-philosophen, nur ein mitleidiges Lächeln haben, sie gelten ihnen als müssiges Gerede.

6. Es ist übrigens kein loyales Verfahren, mit Schlagwörtern wie „ultramontane Priester" zu operieren. Freilich wird damit der Zweck erreicht, der ganze Abscheu und die Verachtung, welche das fanatisierte akatholische Gemüt an diese Ausdrücke knüpft, wird damit wachgerufen, aber James verurteilt sich damit selbst, der so scharf gegen den Missbrauch der Worte eifert, sie gelegentlich als Orakelsprüche des Rationalismus brandmarkt. Allerdings wird mit Worten viel Unfug getrieben, aber weniger von den Metaphysikern, als von den Empiristen, welche der Pragmatismus zu seinen Anhängern zählt. Für jedes neue, unter dem Mikroskop beobachtete Objekt, für jede neuentdeckte Erscheinung wird ein griechisches Wort geprägt, und damit besitzt man die Sache.

Dagegen ist es eine offenbare Verleumdung der Metaphysiker, eine evidente Unwahrheit, dass sie meinten, mit den Worten „Gott", „Materie", „Vernunft" die Welt zu besitzen. Vielleicht pragmatisch ist diese Verleumdung eine wichtige Wahrheit: eine solche Entstellung der Tatsachen ist sehr vorteilhaft für den Pragmatismus, sehr vorteilhaft für eine gute Lebensführung, wie sie allein durch den Pragmatismus herbeigeführt werden kann!

[1]) A. a. O. 38.

7. Dies führt uns auf den Kernpunkt des neuen Systems, den Begriff der Wahrheit. Hören wir hierüber den Pragmatisten selbst:

a. „Sie berühren hier den zentralen Punkt von Schillers, Deweys und meiner eigenen Wahrheitstheorie. Lassen Sie mich jetzt nur so viel sagen, dass die Wahrheit eine Art des Guten, und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie ist. Wahr heisst alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Ueberzeugung aus bestimmt angegebenen Gründen als gut erweist. Wenn wahre Gedanken — das müssen Sie wohl zugeben — nichts enthielten, was für das Leben gut ist, oder wenn die Kenntnis dieser wahren Gedanken positiv schädlich, und falsche Urteile die einzig nützlichen wären, dann hätte die allgemein geltende Ansicht, dass die Wahrheit göttlich und köstlich und dass ihr nachzustreben Pflicht ist, sich niemals zu einem Dogma entwickeln können. In einer so beschaffenen Welt wäre es vielmehr unsere Pflicht, die Wahrheit zu scheuen. Aber in dieser wirklichen Welt ist es nicht so. So wie gewisse Nahrungsmittel nicht nur für unseren Geschmack angenehm, sondern auch für unsere Zähne, für unseren Magen, für den Aufbau unserer Gewebe gut sind, so sind gewisse Ideen nicht nur angenehm zu denken, nicht nur angenehm, weil sie andere uns lieb gewordene Ideen stützen, sondern sie helfen uns auch in den praktischen Kämpfen des Lebens. Wenn es eine Lebensführung gibt, die besser ist als eine andere, und wenn eine Idee, vorausgesetzt, dass wir an sie glauben, uns helfen könnte, das bessere Leben zu führen, dann wäre es ja tatsächlich besser für uns, an diese Idee zu glauben, es sei denn, dass dieser Glaube mit anderen wichtigen Lebensforderungen in Konflikt käme" (48 f.).

Diese Definition der Wahrheit ist, wie der Urheber eigentlich selbst einräumt, eine Begriffsfälschung: denn Wahrsein und Gutsein sind ganz evident verschiedene und von allen Menschen zu allen Zeiten auseinander gehaltene Begriffe. Der Beweis für die Identität ist ein erbärmliches Sophisma: es schliesst: Die Wahrheit bringt Nutzen, also ist sie Nutzen, sie ist nichts anderes, als was auch gut besagt; dass die Wahrheit gut, vorteilhaft, der Irrtum schädlich ist, wird ja von niemandem geleugnet. Der Beweis war also überflüssig.

Doch hat James den „Wahrheitsbegriff des Pragmatismus" noch ganz eigens in der 6. Vorlesung seines Werkes behandelt und begründet. Sehen wir zu, ob mit Glück:

„Der Pragmatismus stellt seine üblichen Fragen. Zugegeben, sagt er, eine Vorstellung oder ein Urteil sei wahr, welcher konkrete Unterschied wird durch diese Wahrheit im wirklichen Leben eines Menschen bewirkt? Wie wird die Wahrheit erlebt werden? Welche Erfahrungen würden anders sein, als sie wären, wenn jenes Urteil falsch wäre? Was ist, kurz gesagt, der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen?"

„In dem Augenblicke, wo der Pragmatismus diese Fragen stellt, sieht er auch schon die Antwort. Wahre Vorstellungen sind solche, die wir

uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht. Das ist der Sinn der Wahrheit, denn nur in dieser Weise wird Wahrheit erlebt" (125 f.).

Hier wieder derselbe Fehlschluss: Die Wahrheit kann man in Kraft umsetzen, verifizieren, erleben, geltend machen, den Irrtum nicht, also ist die Wahrheit nichts anderes als ein Geltendmachen. Dass damit der „praktische Unterschied" gegeben ist, brauchte gar nicht bewiesen zu werden: es fragt sich aber, ob bloss ein praktischer Unterschied zwischen Wahr und Falsch besteht. Die Leugnung eines solchen ist also eine unbewiesene und doch aller Vernunft widersprechende Behauptung. Doch James sucht sie zu beweisen:

„Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbstbewahrheitung, ihre Verifikation. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anders als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens" (126).

Jeder dieser Sätze fordert zum Widerspruch heraus. Unter Umständen kann es einer Verifikation eines Urteils durch die Erfahrung bedürfen, um es als wahr zu erkennen; aber auch da kann man nicht von einem Werden der Wahrheit selbst, sondern nur unserer Einsicht reden. Es kann auch an den praktischen Folgen geprüft werden, ebenso wie an anderen schon feststehenden Erkenntnissen, aber daraus folgt keineswegs, dass das Ergebnis der Prüfung die Wahrheit selbst ausmache.

Es gibt aber auch Urteile, z. B. die mathematischen Sätze, die wir ohne alle weitere Prüfung aus sich selbst als ganz evident wahr erkennen. Diese hätten also keine pragmatische Wahrheit, also nach James gar keine Wahrheit. Doch auch hier weiss der Pragmatismus Rat, auch hier ist die Wahrheit „die Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt":

„In diesem Reiche geistiger Beziehungen ist nun die Wahrheit wieder nichts anderes als eine Führerin. Wir bringen unsere abstrakten Ideen zu einander in Beziehung und bauen schliesslich grosse Systeme logischer und mathematischer Wahrheit auf, in deren einzelne Fächer die sinnenfälligen Tatsachen der Erfahrung sich selbst einordnen, sodass unsere ewigen Wahrheiten auch für die wirkliche Welt Geltung haben ... Unsere Vorstellungen müssen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, mögen diese Wirklichkeiten konkrete oder abstrakte, mögen sie Tatsachen oder Prinzipien sein. Sonst gibt es endlose Inkonsequenzen und Täuschungen" (132 f.).

Hiermit widerlegt James sein System selbst. Wir bauen unabhängig von der Verifikation durch die Tatsachen ein System von abstrakten Wahrheiten auf, in das die Tatsachen hineinpassen. Die Prinzipien denken wir aber mit Notwendigkeit: „Diese Beziehungen engen uns ein, wir müssen konsequent mit ihnen operieren, mag uns das Ergebnis gefallen oder nicht. Die Regeln der Addition gelten für unsere Schulden ebenso streng wie für unsere Einkünfte."

Unsere Gedanken müssen ebenso gut mit den Prinzipien wie mit den Tatsachen übereinstimmen; widrigenfalls verfallen wir endlosen Inkonsequenzen und Täuschungen, d. h. dem Irrtume. Also muss die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten die Wahrheit ausmachen, wie dies der Begriff der Wahrheit aller Menschen ist.

Diese Fassung der Wahrheit verwirft auch James nicht, nur will er sie nicht so „pedantisch", sondern grosszügig gedacht wissen:

„Uebereinstimmung stellt sich demnach in ihrem Wesen als ein Akt des Führens heraus. Dieses Führen ist ein nützliches Führen, denn wir gelangen dadurch dorthin, wo Dinge sind, die für uns von Wichtigkeit sind. Wahre Ideen führen uns sowohl zu nützlichen Worten und Begriffen, als auch unmittelbar zu sinnenfälligen Dingen. Sie führen uns zur Konsequenz, zur Stabilität, zu ununterbrochenem menschlichem Verkehr. Sie führen uns weg von Exzentrität und Vereinzelung, weg von verfehltem und unfruchtbarem Denken. Wenn der Leitungsprozess ungehemmt verläuft, wenn er im allgemeinen frei bleibt von Konflikten und Widersprüchen, so gilt das als mittelbare Verifikation. Aber alle Wege führen nach Rom, und schliesslich und endlich müssen alle Wahrheitsprozesse irgendwo zu einer anschaulichen Verifikation durch Sinneserfahrung führen, die irgend jemand in seiner Vorstellung abgebildet hat."

„In dieser weitgehenden, nicht pedantischen Weise deutet der Pragmatist das Wort ‚Uebereinstimmung'. Er fasst es in durchaus praktischem Sinne auf. Das Wort umfasst nach seiner Ansicht jeden Vorgang, durch den wir von einer gegenwärtigen Vorstellung zu einem künftigen Ereignis hingeführt werden, vorausgesetzt, dass diese Führung ein günstiges Ergebnis hat" (135 f.).

Nun, diese pragmatische Liebhaberei, das Wort Uebereinstimmung und damit die Wahrheit grosszügiger zu fassen, als es der Sprachgebrauch tut, kann man nicht verwehren. Man kann zugeben: In vollem „prägnanten Sinne" sind nur diejenigen Gedanken wahr, stimmen mit der Wirklichkeit überein, welche sich fruchtbar erweisen für unser Denken und Handeln, die uns zu günstigen Ergebnissen führen. Aber nicht kann man zugeben, dass eine Idee, ein Urteil nicht wirklich wahr sein könne, ohne diese sei es mittelbare oder unmittelbare Verifikation. Es ist ein günstiges Symptom für die Wahrheit eines Satzes, wenn er fortgeführt ..frei bleibt von Konflikten

und Widersprüchen", aber gewiss wird damit seine Wahrheit nicht, es sei denn, dass man ihn am gesamten Gebiete der Erkenntnis und Erfahrung geprüft und bewährt gefunden hat, und dann wird er nur für uns wahr. Aber wir können seine Wahrheit viel leichter durch unmittelbare Einsicht oder logisches Schliessen mit strenger Konsequenz erkennen, sodass jene mittelbare Verifikation, die übrigens kaum möglich ist, durchaus überflüssig erscheint.

Es ist aber durchaus nicht notwendig, dass unsere Wahrheitsprozesse alle einmal auf eine anschauliche Wahrnehmung führen müssen. Alle Wege führen nach Rom; aber nicht notwendig, viele gehen vorbei; jedenfalls wenn man mit Dampf dahin gelangen kann, wäre es zum mindesten töricht, sich einem schadhaften Fuhrwerke, oder gar lahmen Gliedern anzuvertrauen.

b. In seiner ganzen Blösse zeigt sich der Pragmatismus, wenn er darnach die Wahrheit rein realistisch definiert:

„Wahrheit ist für uns nur ein allgemeiner Name für Verifikationsprozesse, so wie Gesundheit, Reichtum, Körperkraft Namen für andere Prozesse sind, denen man nachstrebt, weil es lohnt, ihnen nachzustreben. Die Wahrheit wird im Laufe der Erfahrungen erzeugt, so wie die Gesundheit, der Reichtum, die Körperkraft erzeugt wird."

Eine solche Fassung der Wahrheit wird ja von James selbst und von allen seinen Zuhörern durch die Tat widerlegt. Der Redner will doch seine Zuhörer überzeugen, er wendet sich an ihren Verstand, der seinen Behauptungen beistimmen soll, sie sollen für wahr halten, was er sagt, d. h. glauben, dass es sich so verhält, wie er sagt, also dass Uebereinstimmung besteht zwischen seiner Rede bzw. seinen Gedanken und dem objektiven Sachverhalt. Erst in zweiter Linie wendet er sich an ihren Willen, um seine Gedanken als vorteilhaft, fruchtbar, begehrenswert zu zeigen. Also muss die Wahrheit dem Nutzen vorausgehen, sie ist nicht nach ihren praktischen Folgen zu beurteilen, sondern, wie alle Menschen sie fassen, nach der Uebereinstimmung der Gedanken mit der objektiven Wirklichkeit.

Die Zuhörer beurteilen die Aussagen des Redners nicht nach ihren etwaigen Folgen, dazu lässt ihnen der fortlaufend Sprechende gar keine Zeit, sondern sie beurteilen sie nach unmittelbarem Einblick, der ihnen entweder Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Objektivität zeigt. So viele Worte bzw. Sätze also der Redner spricht, so viele Zuhörer seine Sätze annehmen sollen, so viele Proteste erheben sich gegen die pragmatische Fassung der Wahrheit.

c. Aber freilich James hat noch ein anderes Moment im Begriffe der Wahrheit zur Hand, das z. T. die vorgelegte Schwierigkeit beseitigt; er gibt noch ein anderes Kriterium der Wahrheit, welches auch ohne Rücksicht auf die praktischen Folgen den Wert eines Satzes beurteilen lässt: es ist dies die Lust, die er uns bringt, die Leichtigkeit, mit der die neue Wahrheit sich unserem bisherigen Wissensschatz einfügt:

„Der einzelne Mensch hat bereits einen Vorrat von alten Ansichten. Jetzt stösst er auf eine neue Erfahrung, und dies setzt die alten Meinungen in Bewegung. Jemand widerspricht ihnen, oder wir entdecken in einem Augenblicke des Nachdenkens, dass sie einander widersprechen; oder wir hören von Tatsachen, mit denen sie unvereinbar sind. Oder es entsteht in uns ein Verlangen, das durch die alten Meinungen nicht befriedigt wird. Das Resultat ist eine Verwirrung in unserem Inneren, die unserem Geiste bis jetzt fremd war, von der wir uns nun befreien wollen, indem wir unsere früheren Meinungen modifizieren. Wir retten davon, so viel wir können, denn in solchen Glaubenssachen sind wir alle extrem konservativ. Wir versuchen also zuerst diese, dann jene Meinung zu ändern (sie leisten nämlich der Aenderung in sehr verschiedenem Grade Widerstand), bis endlich eine neue Idee kommt, die wir dem alten Vorrat mit einem Minimum von Störung einverleiben können, eine Idee, die zwischen dem alten Vorrat und der neuen Erfahrung vermittelt und beide mit einander in sehr glücklicher und bequemer Weise verschmilzt."

„Dieser neue Gedanke wird dann als wahr angenommen. Jede neue Wahrheit ist ein Vermitteln, ein Mildern von Uebergängen; sie vermählt die alte Meinung mit der neuen Tatsache mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität. Wir halten eine Theorie in dem Masse für wahr, als sie dieses Problem der Maxima und Minima erfolgreich zu lösen vermag. Diese Lösung ist freilich immer nur eine approximative" (37 ff.).

Dies wird nun an Beispielen gezeigt, an dem Schicksal, das der Pragmatismus bis jetzt erfahren hat, an der Umgestaltung der Ansicht über die Materie durch die Entdeckung des Radiums. Redner fährt dann fort:

„Ich brauche die Beispiele nicht zu häufen. Eine neue Meinung gilt in dem Masse für wahr, als sie unser Bedürfnis, das Neue der Erfahrung mit den alten Ueberzeugungen zu assimilieren, zu befriedigen vermag. Die neue Ansicht muss sich sowohl an die alte Wahrheit anlehnen, als auch neue Tatsachen in sich begreifen, und der Erfolg ist dabei, wie ich eben sagte, von unserer subjektiven Bewertung mitbedingt. Der neue Gedanke ist dann am wahrsten, wenn er unserer doppelten Forderung am glücklichsten gerecht wird. Die Art, wie der Gedanke wirkt, macht ihn wahr und lässt ihn als wahr anerkennen. Er pfropft sich gleichsam selbst auf den alten Stamm von Wahrheiten, der dann ebenso weiter wächst, wie der Baum durch die Wirkung eines neuen Kambiumringes. Rein objektive Wahrheit, die nicht frühere Teile der Erfahrung mit neuer Erfahrung vermählte, eine Wahrheit, bei deren Befestigung die sub-

jektive Befriedigung über diese Vermittelung keine Rolle gespielt hätte, ist nirgends zu finden" (40 f.).

Dies alles mag wohl zugegeben werden, wenn es sich um Meinungen und wissenschaftliche Theorien handelt, an welchen ja auch der Redner seine Aufstellungen exemplifiziert; aber es gibt auch Wahrheiten, die von aller subjektiven Bewertung unabhängig sind, die wir annehmen müssen, obgleich sie allen unseren bisherigen Erfahrungen und liebgewonnenen Meinungen widersprechen, alle unsere Neigungen empfindlich verletzen. Wir nehmen dann auch umgekehrt Wahrheiten an ohne allen Kampf, sie haben weder ein freundliches noch ein feindseliges Verhältnis zu unserer subjektiven Bewertung. Es ist also ein unverzeihlicher logischer Fehler, den allgemeinen Begriff der Wahrheit von Einzelfällen abzuleiten und um so unverzeihlicher, als es bloss Ausnahmefälle sind, welche der gewöhnlichen Erfahrung widersprechen. Freilich ist der Einfluss des Willens, der Neigungen, der vorgefassten Meinungen auf die Annahme der Wahrheit sehr stark; auch muss man zugeben, dass eine neue Wahrheit (nicht aber Erfahrung, sondern nur Deutung der Erfahrung), nur sich auf den schon vorhandenen geistigen Besitz aufbaut: aber dadurch wird eine rein objektive Wahrheit nicht unmöglich, schon darum nicht, weil es Fälle gibt, wo der Verstand ohne weiteres die Wahrheit so klar erkennt, dass er selbst, wenn er wollte, gar nicht anders urteilen kann; und dasselbe gilt von der Erfahrung.

Wenn man die pragmatische Definition der Wahrheit, welche unser amerikanischer Philosoph gibt, massgebend sein lässt, dann ist der Dollar die höchste, wertvollste Wahrheit, oder, da auch nach James die pragmatische Wahrheit auf intellektuellem Gebiete herrscht, der Satz: „Der Dollar ist das höchste Gut", und da Gut und Wahr identische Begriffe sind: Der Dollar ist die höchste, die wertvollste Wahrheit. Denn der Dollar führt am sichersten und leichtesten zu einer glücklichen Lebensführung, er fügt sich auch am leichtesten zum vorhandenen finanziellen Bestand hinzu, sein Erwerb bedeutet Lust und Befriedigung. Dasselbe gilt auch von dem Urteile über den Dollar.

8. Da wird man uns einwenden, dass wir doch den Philosophen James zu gering einschätzen, ihm Unrecht tun, wenn wir ihm so niedrige Auffassungen von einer glücklichen, gesunden Lebensführung unterschieben.

Darauf erwidern wir, dass wir ihm diese Gesinnungen nicht unterschieben, sondern nur sagen wollen, dass sie in der Konsequenz

seines niedrigen Systems, das den Vorzug des „Erdgeruchs“ hat, liegen. Die ganze Denkweise ist utilitaristisch, realistisch, und der Repräsentant dieser amerikanischen Denkweise ist der Dollar. Dass sich auch die Gedanken von James in dieser finanziellen Sphäre, wohl unbewusst, bewegen, zeigen die häufigen Ausdrücke von „Kassenwert“, „Barwert“ der Wahrheit: er erklärt ja ausdrücklich, dass die Wahrheit gemacht wird, gerade so wie der Reichtum, also der Erwerb des Dollars.

Aber er kann auch gar nichts dagegen einwenden, wenn jemand aus seinem Pragmatismus den höchsten und einzigen Wert des Dollars für sich folgert. Die Bewertung ist ja, wie er so sehr betont, immer subjektiv, objektive Wahrheit gibt es nicht. Wenn eine Lebensauffassung „moralische Ferien“ einem Menschen gewährt, dann erfüllt sie ihren Zweck, dann ist sie wahr. Dem amerikanischen Goldkönige gewährt der Dollar aber nicht bloss moralische, sondern wirkliche Ferien. Man kann nun ohne Sorgen, ohne Mühe und Arbeit ein bequemes glückliches Leben führen.

Da wird nun freilich der Pragmatist antworten: Wahres, gesundes Lebensglück kann der Reichtum nicht geben, es müssen zum mindesten auch die Moralität, Religion und andere ideale Güter berücksichtigt werden.

Aber es gibt wahre Religion und falsche, wahre Moralität und verkehrte; wer entscheidet denn nun über die Wahrheit? Das tun doch nur philosophische Systeme, die theoretische Spekulation. Diese kann uns überhaupt nur ideale Güter aufzeigen. Der Pragmatismus verwirft aber alle philosophischen Systeme, weil sie sich widersprechen. Darum soll ja gerade der Pragmatismus helfen. Er muss also zeigen, dass eine bestimmte Lebensführung die vorteilhafteste, die nützlichste ist. Dies lässt sich nur mit Rücksicht auf den Zweck des Lebens bestimmen. Welches ist aber der Zweck des Lebens? Das können nicht pragmatische Utilitätsgründe entscheiden, sondern die theoretische Philosophie.

Denn der Zweck des Lebens kann nur durch eine sichere Weltanschauung bestimmt werden, und diese verlangt einen Zweck des Weltganges. Der Pragmatist bestreitet aber der Philosophie das Gelingen dieser Aufgabe, ja das Wort Zweck ist ihm in diesem Sinne ganz bedeutungslos:

„Das blosse Wort ‚Zweck‘ hat keine Bedeutung und erklärt nichts. Es ist das inhaltsleerste aller Prinzipien. Die alte Frage, ob es einen Zweck gibt, ist müssig. Die wirkliche Frage lautet: Was ist die Welt?“ (A. a. O. 70.)

Also bleibt für den Pragmatisten nichts übrig, als die konkreten Lebensverhältnisse seiner Beurteilung der besten Lebensweise zugrunde zu legen.

Nun weiss man ja, wie verschieden in dieser Beurteilung die Ansichten der Menschen sind. In der theoretischen Frage herrscht allerdings auch Uneinigkeit, aber in der praktischen finden wir ein Chaos von verschiedenen Ansichten.

9. Um den Wert des Pragmatismus gegenüber dem Intellektualismus tatsächlich darzutun, betrachtet James „einige metaphysische Probleme in pragmatischer Beleuchtung", den Begriff der Substanz, der Materie, die Idee von Gott, den Begriff des Zweckes, des freien Willens. Dies alles hat nur Bedeutung, wenn es „Worte der Erlösung" sind:

„Eine andere als diese praktische Bedeutung haben die Worte ‚Gott, Willensfreiheit, Zweck' überhaupt nicht. Intellektualistisch gefasst, sind sie an sich vollkommen dunkel, aber wenn wir sie in das Dickicht des Lebens hineintragen, so wird die Finsternis um uns zu hellem Licht. Wenn wir bei den Worten selbst und ihrer Definition stehen bleiben und diese als Schlusssteine des Gedankenbaues ansehen, wo sind wir dann? Wir stehen da in törichter Bewunderung einer anmassenden Lüge. ‚Deus est ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens' etc. Wo liegt das Belehrende einer solchen Definition? In ihrem pomphaften Kleide von Eigenschaftsworten bedeutet sie weniger als nichts. Nur der Positivismus kann einen positiven Sinn hineinlesen, und um das zu können, will er vom intellektualistischen Standpunkte nichts wissen. ‚Gott ist in seinem Himmel', sagt er, ‚und so ist in der Welt alles in Ordnung'. Das ist der wahre Kernpunkt unserer Theologie und dazu brauchen wir keine rationalistischen Definitionen" (76 f.).

Man sollte es nicht für möglich halten, dass ein religiösseinwollender Mensch so oberflächlich, leichtfertig und niedrig über die höchsten Fragen, die Menschen beschäftigen können, sich äussern, Verdächtigungen gegen Andersdenkende aussprechen könnte, die offenbar „anmassende Lügen" bedeuten. Welcher Philosoph hat sich mit dem blossen Namen und Definitionen Gottes, der Freiheit, begnügt? Anmassend ist die Versicherung des Pragmatismus, er setze die Finsternis inbetreff dieser Fragen in helles Licht, er gebe ihnen allein einen positiven Sinn. Wenn Gott, Freiheit, Zweckmässigkeit nur insofern Wert haben, als sie uns Nutzen bringen, so ist das allerdings ein leicht verständlicher Gedanke, aber reines Licht ist das nicht. Man kann kaum glauben, dass dieser Utilitarismus ernst gemeint sei, er wäre, wenigstens auf Gott angewandt, nicht bloss

niedrig, sondern gemein, schmutzig, von widrigem „Erdgeruch". Hat Gott wirklich keine andere Bedeutung, als dem Menschen Vorteile zu gewähren, ihm „moralische Ferien" zu bereiten? Aber jedenfalls kann er auch dies nicht, wenn er nicht existiert. Die Existenz kann aber nicht vom Pragmatismus, sondern nur durch theoretische Beweisführung dargetan werden.

James freilich glaubt an seinen Gott wegen innerer Erlebnisse. Aber Gefühle sind wandelbar und trügerisch, jedenfalls verbürgen sie ihrem ganzen Wesen nach keine objektive Realität. Die grosse Zahl der Materialisten und Monisten hat ganz andere Gefühle. Und somit beruht schliesslich, wenn Gottes Dasein nicht bewiesen ist, also möglicherweise der Atheist im Rechte ist, die Religion, der pragmatische Nutzen derselben, ihre pragmatische Wahrheit auf einem Phantom.

10. Im Grunde liegt aber der pragmatische Beweis für die Realität der Dinge in den Vorteilen selbst, den sie schaffen. Er sollte ja freilich zunächst nur eine „Methode" sein, unter der Hand wird er zur Wahrheitstheorie, durch welche die Wahrheit selbst gefunden und erprobt wird. Das erklärt übrigens James ausdrücklich:

„Das wäre also das Wesen des Pragmatismus: erstens eine Methode und zweitens eine genetische Wahrheitstheorie. Diese beiden Dinge werden also künftig unser Thema bilden" (41).

Als Methode könnte man ihm einige Berechtigung zuerkennen. Spekulationen ohne alle praktische Bedeutung, wie sie häufig angestellt wurden und noch angestellt werden, dürfen nicht den eigentlichen Gegenstand der Philosophie bilden.

Aber aus der praktischen Bedeutung ein Erkenntnisprinzip machen und andere als pragmatische Wahrheit ganz in Abrede stellen, wie dies James tut, ist doch gegen alle Logik, welche übrigens James gelegentlich ganz positiv ablehnt. Er sagt:

„Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jedem Ding. Unabhängige Wahrheit, Wahrheit, die wir bloss finden, Wahrheit, die nicht zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verwendet wird, unabänderliche Wahrheit, ja, die gibt es in der Tat in überreichem Masse — oder wird wenigstens von rationalistisch gesinnten Denkern als existierend angenommen. Aber dann bedeutet sie nur das tote Herz des lebendigen Baumes, und ihr Vorhandensein will nur sagen, dass auch die Wahrheit ihre Paläontologie und ihre Verjährungsfrist hat, dass auch die Wahrheit nach vielen Dienstjahren steife Glieder bekommt und in den Meinungen der Menschen vor lauter Alter versteinert. Aber wie plastisch selbst die ältesten Wahrheiten trotzdem tatsächlich sind, das hat sich in unseren Tagen in der Umgestaltung der logischen und mathematischen Ideen gezeigt" (41).

Dass in gegenwärtiger Zeit der Radikalismus in der Philosophie auch die sichersten Wahrheiten angreift, ist leider wahr, aber damit wird die Wahrheit selbst nicht beseitigt. Als Beispiele von überlebten Wahrheiten führt James die scholastische Metaphysik, die Aristotelische Logik und die Euklidische Geometrie an. Hierin ist er offenbar falsch berichtet. Die Euklidische Geometrie ist durch die Metageometrie nicht beseitigt, sondern diese wird von ihren Vertretern als eine allgemeine Raumlehre, als gleich wahr wie die Euklidische, welche auf den empirischen Raum sich bezieht, hingestellt. Die Metageometrie ist eine leere Abstraktion, bezieht sich auf einen nicht wirklichen, sondern rein möglichen Raum. Einer solchen ganz der Wirklichkeit entrückten Abstraktion muss der Pragmatist jede Berechtigung absprechen; er kann nur die Euklidische Geometrie, welche auf jeden Schritt und Tritt in der Wirklichkeit sich bewährt, anerkennen. Wo sind also hier die steifen Glieder, die Versteinerung, Verjährung der Wahrheit?

Wenn die Aristotelische Logik nicht mehr gilt, dann sind alle Sätze und Beweise unseres Pragmatisten sinnloser Wortschwall[1]).

Ebenso verhält es sich mit der scholastischen Metaphysik, die eine *philosophia perennis* darstellt, mit logischer Konsequenz auf klaren Tatsachen ihr System aufbaut. Derselben ist, insofern sie mit dem christlichen Glaubensinhalte zusammenhängt, eine unvergängliche Dauer sicher. Sie wird noch gelten, wenn von pragmatischen Schriften in wissenschaftlichen Kreisen kaum mehr gesprochen werden wird. Systeme wechseln, schiessen auf und vergehen über Nacht; obgleich sich selbst widersprechend, in der Verachtung scholastischer Philosophie sind sie alle einig; und doch diese besteht, jene werden eines nach dem andern von der Tagesordnung abgesetzt.

Und das wird auch mit dem Pragmatismus, wenn er überhaupt vorübergehend Bedeutung erlangen sollte, der Fall sein. Schon die Induktion, welcher eine ausnahmslose Erfahrung in der Geschichte der Philosophie zugrunde liegt, fordert diesen Verlauf. Aber auch selbst die Prinzipien des Pragmatismus; denn nach ihnen gibt es

---

[1]) Sehr gut sagt L. Stein: „James verfällt dem Zirkel aller Positivisten. Denn ob man mit Avenarius und Mach das kleinste Kraftmass, das Denken nach dem ‚kleinsten Kraftmass', das *parsimonium naturae,* oder mit James das Ausleseprinzip, das Nützlichkeitsprinzip, das *‚power to work'* als Kriterium aller Wirklichkeits- und Wahrheitswerte hinstellt: Dieses Prinzip ist ein *Apriori.*" Archiv f. system. Phil. XIV (1908) 143 ff.

keine Wahrheit von absoluter Geltung. Alle menschlichen Aufstellungen sind wandelbar, werden durch spätere aufgehoben. Also muss auch er kraft seiner eigenen Prinzipien fallen.

11. Daraus ergibt sich aber für uns eine wichtige Folgerung, die wir auch in pragmatischem Sinne ziehen müssen. Wir bleiben bei unseren bisherigen Anschauungen; zum mindesten ist es klug, abzuwarten, ob nicht vielleicht bald ein neues System den Pragmatismus überholt und stürzt. Denn bei der schnelllebigen Hastigkeit unserer Zeit auch auf philosophischem Gebiete, wo die Systeme, eines abenteuerlicher als das andere, täglich über die Bühne gehen, können wir dies bereits in nächster Zeit erwarten.

Ja, wir brauchen gar nicht zu warten. Der Pragmatismus selbst hat schon sein eigenes Todesurteil gesprochen, indem er die Vergänglichkeit jeder Wahrheit proklamiert; die mit dem Leben zusammenhängenden Fragen altern aber noch viel rascher als die rein theoretischen, bei denen die menschlichen Neigungen, Wünsche und Leidenschaften weniger mitsprechen. Wir müssen sogar bei unserer alten christlich-theistischen Welt- und Lebensauffassung beharren nach pragmatischen Prinzipien, weil sie uns nicht einfach „moralische Ferien" verschafft, sondern seit Jahrtausenden Millionen von Menschen, auch den edelsten und geistreichsten Männern, Mut, Begeisterung für das Menschenwohl, Zufriedenheit und, was nicht das geringste ist, Trost auch in den schwersten Leiden des Lebens verschafft hat und noch immer verschafft. Der Pragmatismus hätte aber seine Wirksamkeit erst zu erproben. Für die Armen, Gedrückten, Leidenden ist er überhaupt nicht, bloss für die oberen Zehntausend.

Doch James verspricht gewaltigen Erfolg von seiner Reform der Philosophie, indem er sie mit dem Erfolge der Reformation vergleicht:

„Es wird dies eine Aenderung im ‚Sitz der Auktorität' sein, die beinahe an die protestantische Reformation erinnert."

„Wie nun der Protestantismus in den Augen der Anhänger des Papsttums nichts anders war als Anarchie und Verwirrung, so wird der Pragmatismus den extrem rationalistischen Geistern ebenso erscheinen. Man wird sagen, er sei, philosophisch betrachtet, ein leeres Geschwätz. Aber trotz alledem schwingt auch in protestantischen Ländern das Leben weiter und erreicht seine Ziele. Ich wage zu hoffen, dass auch dem philosophischen Protestantismus ein ähnliches Gedeihen bestimmt ist" (78).

Nun, auch im buddhistischen Japan schwingt das Leben weiter und erreicht seine Ziele. Aber welche Ziele, welches Leben? Es handelt sich hier um religiösen Glauben. Dieser ist aber im Pro-

testantismus kraft seines subjektivistischen Prinzips in ein Chaos von Meinungen auseinandergegangen und ist in konsequenter Entwickelung bei der Leugnung des Christentums angelangt. Ganz dasselbe muss aus dem subjektivistisch-utilitaristischen Prinzip des Pragmatismus sich ergeben. Die Ansichten über die glücklichste, beste Lebensführung müssen sich ins Unendliche zerspalten. Die konsequenten Pragmatisten werden daraus, dass wahr nur ist, was Nutzen bringt, und insofern wahr, als es nützt, auch die Lüge, die Unwahrheit als pragmatische Wahrheit ausgeben. In der grossen Welt handelt man schon nach diesem Prinzip. Gerechtigkeit und Wahrheit werden nach dem Parteiinteresse geschätzt.

Jedenfalls sträubt sich James gegen solche Folgerungen, er hat offenbar die besten Absichten bei der Aufstellung eines so paradoxen Systems. Auf philosophischem und zumal in Amerika ebenso auf religiösem Gebiete findet er überall Verwirrung, Unsicherheit, Negation. Er will einen sicheren Halt für das arme Menschenherz gewinnen. Denselben da zu suchen, wo er allein zu finden ist, vermag er nicht, weil ja in seinen Kreisen die allgemeine Meinung herrscht, die christlich-theistische Weltauffassung entspreche nicht mehr der Denkweise und den Ansprüchen unserer Zeit. Diese alte Anschauung müsse der neuen Zeit angepasst werden. Auch kennt James wie die meisten Verächter des Christentums dasselbe zu wenig, wenigstens sind die Schilderungen, die er vom „alten“ Theismus gibt, so haarsträubend, dass sie der Wahrheit geradezu ins Gesicht schlagen.

Der Pragmatismus kommt freilich auch zu einer Art Theismus, er stellt sich zu der Religion freundlich, wie James in einer eigenen Vorlesung zeigt, aber dieses neue Religionsgebäude ist, wie wir gezeigt haben, auf Sand gebaut: ihm allein gilt unsere Kritik, nicht den edlen Absichten des Mannes.

Lässt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden, und in welchem Sinne?

Ein Beitrag zur Naturphilosophie.

Von Felix Budde in Ehrenbreitstein.

(Schluss.)

9. Beweis der Existenz besonderer Formprinzipien. Bestände das Naturganze nur aus den beiden bisher genannten Substanzen, so müssten alle Naturdinge im Weltganzen überall gleichartig sein. Der Mensch, der Hirsch und der Kieselstein müssten, weil in ihnen ein und dasselbe Wesen gegenwärtig ist, im wesentlichen dasselbe sein. Doch dem ist bekanntlich nicht so; die Erfahrung zeigt uns wesentliche Verschiedenheit bei vielen Naturdingen. Woher kommt diese wesentliche Verschiedenheit?

I. Bei den chemischen Elementen. Beschäftigen wir uns zunächst mit den einfachsten Gebilden, den chemischen Elementen. Es handelt sich, um das vorwegzunehmen, wie bisher lediglich darum, den letzten Grund der Verschiedenheit aufzusuchen; also um die Lösung eines philosophischen, nicht rein naturwissenschaftlichen Problems. Und zwar handelt es sich speziell darum, darzulegen, dass die oben nachgewiesenen zwei Substanzen nicht genügen zur Erklärung der Verschiedenheit der Elemente, dass es vielmehr besonderer Prinzipien bedarf.

Wie die Masse, so bilden auch die chemischen Elemente die Grundbestandteile aller Dinge. Unter einem Element („Grundstoff") versteht man einen in keine weiteren Bestandteile zerlegbaren Körper. Die Chemie kennt heutzutage ungefähr siebzig derartige Stoffe, welche in einem gewissen inneren Zusammenhang zu stehen scheinen, denn es lässt sich nach ihrem relativen Gewichte aus ihnen eine Reihe bilden, in der einzelne Eigenschaften bei verschiedenen Stoffen periodisch wiederkehren. Diese Elemente sind allen bisherigen Erfahrungen zufolge ihrer Masse nach im Weltall ungeändert geblieben;

eine Tatsache, die man als Gesetz von der Erhaltung der Substanz bezeichnet. Ferner scheint, was im notwendigen Zusammenhang hiermit steht, jedes bestimmte chemische Element mit bestimmter Masse unzertrennlich verbunden zu sein. (Nur unter dieser Bedingung kann die Chemie die Existenz von chemisch verschiedenen Atomen behaupten.)

Den verschiedenen Elementen kommen verschiedene Eigenschaften zu. Nehmen wir als konkretes Beispiel Gold und Eisen. Beide unterscheiden sich u. a. durch ihre verschiedenen relativen Gewichte, Schmelzbarkeit, Leitungsfähigkeit für Wärme und Elektrizität, und vor allem durch ihre verschiedene Affinität d. h. Verwandtschaft zu andern Stoffen, mit denen sie mehr oder weniger lösliche Verbindungen eingehen können. Wie aber auch immer Gold und Eisen sich verschieden verhalten mögen, das, was wir oben als Masse bezeichnet haben, äussert sich in beiden in vollkommen gleicher Weise. Was auch immer für verschiedene Wirkungsweisen ihnen zukommen mögen, das Gesetz von der Erhaltung der Energie wird dadurch nicht berührt.

Ist in dissen Tatsachen ein wesentlicher Unterschied zwischen Gold und Eisen behauptet? Ist hiermit ein wesentlicher Unterschied behauptet zwischen der Masse als Ganzem im Weltall und jener bestimmten Materie, die wir Gold nennen, derart, dass die eigentümliche Seinsweise des Goldes nicht hinreichend erklärt werden kann aus den Eigenschaften der Masse, wie wir sie oben gefunden haben? Beide Fragen bedeuten im Grunde genommen das Gleiche, nämlich: müssen wir besondere Substanzen annehmen, um die Verschiedenheit der Elemente zu erklären, oder genügt die Masse und das Gravitationsprinzip?

Dass ein Unterschied zwischen den Elementen besteht, ist über jeden Zweifel erhaben. Ein hinreichender Grund dafür muss jedenfalls gesucht werden. Derselbe kann ein äusserer oder innerer sein.

Die moderne Physik und Chemie kannte bis vor nicht zu langer Zeit im wesentlichen nur eine Erklärung der chemischen Verschiedenheit: die Atome. Man nahm an, dass alle Elemente aus Atomen, kleinsten, nicht weiter teilbaren Bestandteilen zusammengesetzt sind: Das Gold aus Goldatomen, das Eisen aus Eisenatomen usw. Dem Atom kommen verschiedene Gewichte, verschiedene Kräfte, vielleicht auch verschiedene Volumina zu.

Aber ist dies wirklich eine endgültige Erklärung: ist damit der letzte Grund angegeben für die Verschiedenheit?

Es handelt sich hier keineswegs etwa darum, die Atomtheorie zu kritisieren; es soll nur dargelegt werden, dass das Atom als Ganzes nicht den letzten Grund für die Verschiedenheit aufzeigt.

Weder der Unterschied zwischen den einzelnen Atomarten, noch die Existenz der einzelnen Atome selbst, lässt sich durch die blosse Masse und das Gravitationsprinzip erklären: und doch müsste beides, wenn keine andere Substanz vorhanden wäre, auf einem von ihnen beruhen. Weshalb haben alle Goldatome ein anderes Gewicht als die Eisenatome? Woher die verschiedenen Kräfte? Die Masse ist allen Atomen gemeinsam, überall gleichartig, aus ihr kann also die Verschiedenheit nicht stammen. Das Gravitationsprinzip ist überall dasselbe; also aus ihm auch nicht.

Woher kommt ferner die Gleichheit aller Goldatome unter einander?

Woher die Einheit des Goldatomes als solchen? oder anders gefragt: worauf beruht es, dass das Goldatom als Ganzes wirkt?

Durch die Gravitation ist jeder Massenteil auf jeden andern gleichmässig hingeordnet. Sie bewirkt folglich eine allgemeine gegenseitige Hinordnung der Masse. Im Atom ist aber eine besondere Hinordnung materieller Teilchen auf andere vorhanden.

Allgemeine Prinzipien können nichts Besonderes erklären; sie geben keinen hinreichenden Grund für die Besonderheiten an.

Vergleichen wir zunächst die zweite Möglichkeit, welche man anführt. Die Untersuchung über die Kathodenstrahlen hat im letzten Jahrzehnt einen bedeutenden Umschwung mit Bezug auf die Auffassung von der Natur der Atome angebahnt. Man denkt sich die Atome aus Elektronen bestehend. Im einzelnen gehen die Ansichten anseinander, was für uns ohne Belang ist[1]). Die chemische Verschiedenheit wird erklärt, wenn man das Atom aus einer verschiedenen Anzahl von Elektronen sich aufgebaut denkt oder die Elektronen zu einander in verschiedener Lage denkt.

Auch hiermit ist nicht der letzte Grund aufgezeigt für die Verschiedenheit.

---

[1]) Dressel, Lehrbuch der Physik 774 ff. S. auch den Aufsatz von demselben Verfasser im vorigen Jahrgang des ‚Philos. Jahrbuches' über die Entwickelung des Massenbegriffes.

Ganz abgesehen davon, dass die Elektronentheorie der Materie noch unsicher ist, sie führt auf keinen Fall den letzten Grund der Verschiedenheit an. Zunächst erheben sich dieselben Schwierigkeiten wie oben bei den Atomen.

Denkt man sich den Unterschied nur in der Anzahl der Elektronen gelegen, woher kommt die verschiedene Anzahl?

Woher die gleiche Anzahl bei allen Atomen desselben Elementes, oder wenn die Anzahl wechseln kann, woher gleichwohl dieselben eigentümlichen Kräfte?

Woher überhaupt die Einheit der Elektronen zum Atom, also die besondere Art der Hinordnung der Elektronen innerhalb des Atoms zueinander?

Kann überhaupt eine verschiedene Anzahl von Elektronen die Qualität verändern? Der alte Satz der Philosophie *„plus vel minus non mutant speciem“* steht dem entgegen.

Nehmen wir an, dass bei gleicher Anzahl die Verschiedenheit der Elemente nur in einer Verschiedenheit der Lagerung der Elektronen zu einander besteht, woher dann die verschiedene Lagerung?

Die Elektronen werden als im Raum geradlinig dahinfliegend gedacht, stossen sie auf Widerstand, so vermögen sie ihn (z. B. ein kleines Flügelrädchen) zu bewegen, müssen folglich träg sein. Die Trägheit erklärt aber nicht die bestimmte Lage eines Elektron zu einem andern, weil im Gegenteil jede beliebige Lage des Elektron im Raum auf Grund der Trägheit für dasselbe unbestimmt sein müsste.

Mögen also die Atome aus Elektronen bestehen oder nicht, da stets bestimmte (abgegrenzte) Masse mit bestimmten Eigenschaften verbunden ist, so fordert dieses für beide auch einen bestimmten Grund.

Aber es ist vielleicht möglich, dass zwar ein Prinzip überall gegenwärtig ist, dieses aber hier anders wirkt als dort und so die Verschiedenheit der Elemente bewirkt.

Antwort: Dann müsste eine Veranlassung da sein, auf Grund derer dasselbe Prinzip hier anders als dort wirkt, und worauf beruht diese Veranlassung? Auch wäre nicht erklärt, warum unter allen Umständen bestimmte Eigenschaften an bestimmte (also immer an dieselbe) Masse gebunden sind. Und woher dann jene besonderen Eigentümlichkeiten, die man als chemische Affinitäten bezeichnet? Beruht das vielleicht alles auf Zufall? Wer den Zufall heranzieht,

leugnet die Naturgesetze, ohne welche wir überhaupt keine Naturwissenschaft treiben können.

Dieselben Schwierigkeiten erheben sich, wenn man den letzten Grund der Verschiedenheit etwa auf den Aether verschieben wollte.

Es handelt sich bei dieser ganzen Kritik, um das nochmals ausdrücklich hervorzuheben, durchaus nicht um eine Kritik der Atomtheorie an sich, in welcher Form sie auch auftreten möge. Auch nicht um eine Kritik der Elektronentheorie, sondern nur um den Nachweis, dass der letzte Grund der Eigentümlichkeiten der Atome oder Elektronen nicht ein überall im Weltall gleichartiges Prinzip sein kann.

Die einzig hinreichende Erklärung bietet uns die Annahme besonderer Substanzen, welche der Materie einerseits, dem Gravitationsprinzip andererseits gegenwärtig sind und diese Eigentümlichkeiten bewirken. Denn:

Besondere Eigenschaften fordern besondere letzte Gründe; besondere Einheiten fordern besondere einheitliche, zu Grunde liegende Substanzen.

Dass hier Substanzen zu Grunde liegen müssen, folgt daraus, dass etwaige besondere Kräfte sonst ohne entsprechende Träger wären.

Wir wollen diese Substanzen auch als Formen bezeichnen.

Es muss also in jedem Atom ausser der Masse und dem Gravitationsprinzip eine besondere Substanz enthalten sein, welche die chemischen Eigentümlichkeiten hervorruft. Und wie das in der Natur der Sache liegt, muss sie ganz im ganzen Atom und ganz in jedem Teile sein. Denn wenn sie nur ganz in einem Teile wäre, woher dann die besondere Hinordnung der übrig bleibenden Masse? und wenn sie zwar ganz im Ganzen, aber nicht ganz in jedem Teile wäre, dann müsste sie selbst aus Teilen bestehen, die wiederum etwas Gemeinsames voraussetzen.

Damit bleiben die Atome durchaus den physikalischen Gesetzen unterworfen. Insbesondere wird das Gesetz von der Erhaltung der Energie dadurch in keiner Weise verletzt. Wohl aber werden entsprechend der Verschiedenheit der Formen die Energievorgänge modifiziert, wie aus der Erfahrung ersichtlich ist.

II. Hat jedes Atom eine besondere Form? Dagegen spricht die Tatsache der Kohäsion. Hat jedes einzelne Eisenatom eine besondere Eisenform? Das ist möglich, aber unwahrscheinlich, wenn man folgendes berücksichtigt:

Es ist bekannt, dass der Zusammenhang der Teile einer Eisenstange ein anderer, festerer ist, als der einer gleich dicken Bleistange. Den letzten Grund dieses Zusammenhanges sucht die Physik in den sogenannten Kohäsionskräften der Atome. Die Kohäsionskräfte sind je nach dem Stoff verschieden. Nicht eine Hinordnung der Atome überhaupt auf andere ist durch die Kohäsion erst ermöglicht, denn das ist schon bei der Gravitation der Fall, sondern nur eine bestimmte spezifische Art der Hinordnung auf einander. Worauf beruht diese besondere Hinordnung der gleichartigen Atome.

Es können äussere und innere Gründe vorliegen,

Früher nahm man [1]) zu Haken oder Zapfen seine Zuflucht, welche nach Art der Kletten das gegenseitige Aneinanderhaften der Atome bewirken sollten. Heutzutage ist diese Annahme allgemein aufgegeben. An ihre Stelle ist die „Kohäsion" getreten; aber diese erklärt nichts. Denn es ist im Grunde genommen dasselbe, wie wenn jemand auf die Frage, woher die magnetische Anziehung komme, antwortet: Vom Magnetismus. Kohäsion heisst „Zusammenhaltung". Dass das Zusammenhalten auf sich selbst beruhe, ist eine Tautologie, keine Erklärung.

Sicher gibt die Kohäsion nicht den letzten Grund an, denn sie ist eine Kraft, keine Substanz.

Auch kann die Kohäsion überhaupt nicht in dem Sinne gedacht werden, dass sie als Eigenschaft, also Kraft, eines Atoms an einem andern *per se* eine Wirkung (das Anziehen des Atoms) ausübt. Denn man behauptet damit eine Hinordnung, und zwar eine naturnotwendige Hinordnung (unter bestimmten Bedingungen) auf ein anderes Atom. Worauf beruht diese Hinordnung? mit andern Worten warum gibt es überhaupt Kohäsion?

Es sind zwei Fälle möglich: Die Atome sind diskret nur durch den Aether verbunden, oder sie berühren sich.

Sind sie diskret, so muss das Medium die Kohäsionswirkung übertragen. Zugleich müssen auch abstossende Kräfte vorhanden sein, welche der Annäherung bis zur Berührung widerstreben. Diese müssen ebenfalls durch den Aether übertragen werden. Es wird also der Aether zugleich in entgegengesetztem Sinne affiziert. Nun müssen sich nach Voraussetzung die anziehenden und abstossenden Kräfte das Gleichgewicht halten, also muss auch der Aether gleich und

[1]) Z. B. Malebranche.

entgegengesetzt affiziert werden. Damit heben sich die beiden Kräfte gegenseitig auf, d. h. sie existieren nicht.

Ein solches Verhalten der Atome wäre freilich denkbar, wenn sie analog den Himmelskörpern um gewisse Gleichgewichtslagen rotieren. Dann kämen wir aber wieder auf die Gravitation, denn es müsste irgend ein Zusammenhang zwischen Masse, Entfernung und Umdrehungsgeschwindigkeit angenommen werden, der wohl nur auf die Massenanziehung, also die Gravitation, zurückführbar wäre.

Die andere Möglichkeit ist, dass die Atome sich berühren. Dann ist die Berührung entweder eine Bedingung für die Kohäsion oder nicht. Ist sie eine Bedingung, so setzt sie das Aneinanderhaften bereits voraus, kann es also nicht erklären. Ist sie aber keine Bedingung, so bewirken andere Kräfte bereits den Zusammenhang, also ist die Kohäsion überflüssig. Doch wäre es möglich, dass im Augenblicke der Berührung besondere Kräfte in beiden Atomen entständen. Dann ist folgende Schwierigkeit: Die Berührung kann unter den Umständen die Wirkung nur veranlassen; es müsste also schon vorher in den Atomen die Fähigkeit gelegen sein, kohärierend zu wirken, eine Fähigkeit, die notwendig bei der Berührung in den Akt überginge. Also läge im Atom schon eine Beziehung auf ein anderes Atom. Dafür kann der hinreichende Grund nicht in dem ersten Atom allein liegen, es sei denn, dass nach der Berührung etwas beiden gemeinsam ist, was vorher schon beiden zukam.

Ferner, damit ein Körper auf einen andern wirkt, muss er ihm gegenwärtig sein. Die Gegenwart kann entweder eine äussere sein, wenn z. B. ein Körper einen anderen fortstösst, dann wirkt er nur an dem andern. Oder es ist die Ursache der Wirkung ihrer ganzen Existenz nach gegenwärtig. Nie genügt die erste Art der Gegenwart allein[1]), häufig genügt sie überhaupt nicht. So genügt es beispielsweise für die Allursache — Gott — nicht, wenn er nur an seinen Geschöpfen gegenwärtig ist, weil die Art der Wirkung eben eine derartige ist, die eine innere Gegenwart des wirkenden Prinzips fordert. Dass zur Kohäsion die äussere Gegenwart allein genügt, ist erstens gar nicht bewiesen und zweitens unmöglich. Denn:

Das kohärierende Atom bewirkt, dass ein anderer Körper von ihm abhängig ist. Es muss also dieses Atom die Wirkung da setzen,

[1]) Denn auch ein Stoss ist nicht denkbar ohne Undurchdringlichkeit des gestossenen Körpers. Auf der Undurchdringlichkeit beruht es auch, dass beim Stosse die Gegenwart des wirkenden Prinzips nur eine äussere sein kann.

wo der andere Körper ist; es müsste also auch in ihm gegenwärtig sein; denn der letzte Grund der Abhängigkeit liegt in diesem Falle in der Natur des abhängigen Körpers, also in ihm, nicht an ihm. Beim Stosse, worauf man sich allenfalls berufen könnte, liegen ganz andere Verhältnisse vor: Jeder Stoss beruht auf Undurchdringlichkeit, und deshalb ist ein Stoss überhaupt nur möglich durch äussere Berührung. Aber das genügt nicht für die Kohäsion.

Wenn daher die blosse Berührung noch nicht einmal genügt, einen andern Körper von der Stelle zu bewegen, weil wenigstens die Undurchdringlichkeit im andern Körper vorausgesetzt werden muss, so genügt sie sicher nicht dazu, einen Körper in dauernder Abhängigkeit von einem andern zu halten, ohne dass in diesem eine entsprechende Veranlagung angenommen werden muss.

In allen Fällen bleibt also unerklärt, warum es überhaupt Kohäsion gibt.

Lässt sich denn nicht dieser „apriorischen" Beweisführung mit Hinweis auf die Tatsachen entgegnen: Es gibt Naturkräfte, welche die Annäherung zweier Körper bzw. ihr Aneinanderhaften bewirken, ohne dass ihnen etwas gemeinsam zu sein scheint, nämlich Magnetismus und Elektrizität?

Dieser Einwand spricht überhaupt nur dann gegen uns, wenn sich nachweisen lässt, dass die hier vorhandenen Kräfte ihren letzten Grund nicht in einem beiden Körpern Gemeinsamen haben, welches in (nicht nur an) beiden Körpern gegenwärtig ist.

Das gerade Gegenteil ist aber der Fall.

Formulieren wir das Problem: Kann ein Körper (naturnotwendig) eine bestimmte räumliche Beziehung zu einem andern haben, ohne dass sie im ersteren (also nicht nur an ihm) begründet wäre?

Diese Frage ist zu verneinen. Denn angenommen, dass (naturnotwendig) nur am Körper P eine Beziehung auf Q bestände, so hätten wir ein Akzidenz ohne Substanz. Es könnte die Beziehung ihren letzten Grund nicht in der Substanz des Körpers haben, was absurd ist. Also liegt der letzte Grund der räumlichen Beziehung in der Natur des Körpers. Wenn nun in ihm eine Beziehung auf den andern notwendig liegt, dann ist beiden etwas gemeinsam, also obiger Einwand hinfällig. Tatsächlich kommt ja auch Magnetismus wie Elektrizität allen Körpern zu. Sie sind Eigenschaften der Körper als solcher, nicht der bestimmten Körper, wenn auch der Grad der Krafläusserung von ihrer besonderen Natur (Bestimmtheit) in sehr

hohem Grade abhängig ist. Da, wie oben nachgewiesen, den Körpern allgemein das Gravitationsprinzip gemeinsam ist, so genügt dieses mit Bezug auf die bestimmten Naturen der Körper, die elektrischen und magnetischen Anziehungen zu erklären.

Endlich kann man noch den Aether, Stösse desselben oder ähnliches, zur Erklärung des Aneinanderseins der Atome heranziehen[1]). Man hat dieser Annahme die verschiedenste Gestalt gegeben. Immer läuft sie auf dieselbe Schwierigkeit hinaus: Die Richtung und Intensität der Aetherstösse wäre abhängig von den gegebenen Atomen wie vom Ganzen, kann also dieses nicht erklären, weil sie es bereits voraussetzt.

Es bleibt folglich nur eine einzige befriedigende Erklärung übrig: Fordern die allgemeinen notwendigen Beziehungen, die zwischen den Körpern bestehen, ein allen Körpern gemeinsames Prinzip (die Gravitation), so fordern folgerichtig die besonderen, welche nur einem bestimmten Stoff zukommen, ein besonderes Prinzip. Wofern also dem Goldatom als solchem bestimmte notwendige Beziehungen zu andern Goldatomen innewohnen — eben das, was man als Kohäsion bezeichnet — so folgt, dass beiden ein bestimmtes (Gold)prinzip gemeinsam ist. Ferner, wo natürliche Einheit vorhanden ist, wie bei einem Goldkorn, da ist auch etwas, was die Einheit bewirkt: Eine Substanz, welche ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile ist, und eben dadurch auch die Gleichartigkeit der einzelnen Atome bewirkt.

Die Konsequenzen dieser Behauptungen scheinen den Anschauungen der heutigen Physik und Chemie inbetreff der Aggregat- und Wärmezustände zu widersprechen. Man fasst diese als Bewegungen der Atome bzw. Molekeln und verneint somit die Kontinuität der Materie. Ohne Kontinuität sind die eben dargelegten Annahmen aber wohl kaum aufrecht zu erhalten!

Antwort: Es kommt uns nur darauf an, nachzuweisen, dass alle Elemente tatsächlich ein besonderes Prinzip in sich enthalten, welches die chemische Qualität verursacht. Die Frage, ob in allen Atomen des gleichen Elementes dasselbe Prinzip vorhanden ist, ist an sich sekundärer Natur. Sollte das letztere mit den Tatsachen unvereinbar sein, so bleibt der für uns eigentlich in Betracht kommende Punkt davon unberührt: wir müssen dann freilich obige Ansicht fallen lassen. Die atomistische Zusammensetzung der Materie ist,

[1]) Ganz analog wie oben bei der Gravitation (325 f.).

wofern man nur einen kontinuierlichen Zusammenhang zwischen den Molekeln annimmt, auf jeden Fall mit ihr vereinbar. Was aber den sachlichen Wert der kinetischen Wärmetheorie anbetrifft, so sei das Wort eines Fachmannes angeführt [1]). Sie dürfte „nur den Wert einer Hypothese besitzen, die verdient einstweilen beibehalten zu werden, bis Zuverlässigeres und Brauchbareres an ihre Stelle gesetzt werden kann", d. h. sie dient lediglich einer anschaulichen Begriffsbildung. Weil ferner die Aggregatzustände im innigsten Zusammenhang mit den Wärmevorgängen stehen, so dürfte von ihnen dasselbe gelten. Wir brauchen demnach allen aus diesen Hypothesen gezogenen Folgerungen keine unbedingte Beweiskraft zuzuerkennen.

Eine zweite Schwierigkeit, die sich erheben liesse, ist folgende: Wir haben Gold in den verschiedensten Gegenden. Ist es nicht widersprechend, anzunehmen, dass ein und dasselbe identische Prinzip zugleich an verschiedenen Orten sei?

Antwort: Das ist ebensowenig unmöglich, wie die Tatsache, dass das Gravitationsprinzip überall gegenwärtig sein kann. Denn weil das Goldprinzip nicht materiell ist, so kann man von ihm überhaupt keine räumlichen Beziehungen aussagen. Nicht von der Goldform, sondern vom Golde (also dem aus Masse und Goldprinzip zusammengesetzten) können wir überhaupt erst räumliche Beziehungen aussagen [2]).

Hiermit dürften die sachlichen Schwierigkeiten erledigt sein.

Eine ganz andere Frage ist, wie viele derartiger besonderer chemischer Prinzipien wir anzunehmen genötigt sind. Darüber kann nur die Erfahrung entscheiden. Es ist nicht unmöglich, dass sich mancher Stoff, der heutzutage als Element anerkannt wird, eines Tages als zusammengesetzt erweist, oder dass manche Elemente, wie z. B. Eisen, Nickel und Kobalt, sich später als wesentlich gleich darstellen [3]). Dadurch wird an unserem Resultat nichts geändert;

---

[1]) Dressel a. a. O. 263.

[2]) Wir wollen nicht verfehlen, zu bemerken, dass uns diese Ansicht des Verfassers, der er übrigens selber nur sekundären Wert beilegt (siehe die vorhergehende Seite), uns als unhaltbar erscheint, da sie die Individualität der einzelnen Naturwesen beeinträchtigt, wenn nicht aufhebt.

Anmerkung der Redaktion.

[3]) Wahrscheinlich ist ja, dass mit Bezug auf die Tatsache der Umwandlung des Radiums in Helium sich eines Tages herausstellen wird, dass in den einzelnen Gruppen des periodischen Systems, also z. B. in Lithium, Natrium, Calium usw. sich nur eine Form findet.

denn irgend welche wesentliche Verschiedenheiten müssen gegeben sein, weil wir sonst wieder dieselben Schwierigkeiten hätten, die sich zu Anfang unserer Untersuchungen über die chemischen Unterschiede einstellten.

Anmerkung. 1° Die hier im einzelnen dargelegten Tatsachen stehen mit der Atomtheorie durchaus nicht in Widerspruch. Nur der extreme Atomismus, der alle Tätigkeit und Wirkungsweise des körperlich Seienden durch blosse Bewegungen der Atome „erklären" will, ist damit unvereinbar. Das Grundgesetz der ganzen mechanischen Naturauffassung, das Gesetz der Trägheit, ist der beste Beweis für die Notwendigkeit besonderer Prinzipien, weil sich aus ihm die Ordnung und Gesetzmässigkeit, wie sie sich in der einfachsten chemischen Wirkungsweise äussert, nie erklären lässt. Die atomistische Auffassung, die mehr das quantitative Moment berücksichtigt, bedarf eben einer Ergänzung in einer „formellen", qualitativen Auffassung, der ebenso wie jener unbedingt und mit demselben Rechte ein *fundamentum in re* entsprechen muss: die Form, ein nicht quantitatives Prinzip.

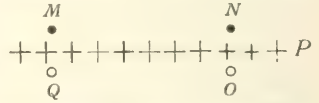
Das Goldprinzip und die Masse bilden ein Ganzes auf Grund derselben Ueberlegung, die wir oben inbezug auf das Gravitationsprinzip und das materielle Prinzip anstellten. Dazu kommt noch, dass wir hier die Einheit auch noch als Abgeschlossenheit gegenüber andern Naturwesen fassen. Durch das Goldprinzip ist eine Quantität nicht identischer Masse auch als Ganzes incommunicabile, individuiert.

Die Scholastik nahm an, dass alle Körper nur aus zwei Prinzipien bestehen, von denen das „Formprinzip" alle Bestimmtheiten des Naturwesens bewirkt. Es ist aber leicht einzusehen, dass die Gravitation unmöglich durch das Goldprinzip usw. erklärt werden kann, weil sie über das Goldsein des Körpers hinausgreift. Andererseits kann auf Grund der oben angeführten Tatsachen das Goldprinzip nicht auf das Gravitationsprinzip zurückgeführt werden; es bleibt folglich nur übrig, dass alle drei das eine Element konstituieren. Wenn es kein Widerspruch ist, dass zwei Substanzen ein für sich seiendes Wesen bilden, so können auch drei eines bilden.

Ist nun das Goldprinzip direkt der Masse gegenwärtig (*a*) oder direkt dem Gravitationsprinzip (*b*) oder beiden zugleich (*c*)?

Nehmen wir an, dass die Goldform dem Gravitationsprinzip direkt und nur indirekt dem Nichtidentitätsprinzip gegenwärtig ist, so bestände die Frage: Woher kommt es, dass gerade diese bestimmte

Masse da mit dem Goldprinzip durch das Zwischenglied des Gravitationsprinzips verbunden ist und jene da mit dem Silberprinzip, wo doch das Gravitationsprinzip überall dasselbe ist. Bildlich dargestellt, ist es nicht erklärlich, wie M durch das überall gleiche und identische P mit Q verbunden ist, während N dadurch mit O verbunden ist. So bliebe der tatsächliche notwendige Zusammenhang zwischen $M\,Q$ und $N\,O$ unerklärt. Folglich bleibt keine andere Annahme, als das Goldprinzip usw. direkt mit der Masse verbunden sein zu lassen. Also entweder Fall *a* oder *c*. Von diesen dürfte *c*, ohne dass wir dies bestimmt behaupten wollen, mehr den Tatsachen entsprechen, und zwar aus folgendem Grunde:



Wie das nichtidentische Elektron p, wofern es seiner Natur nach an q ist, hierfür ein drittes, beiden Gemeinsames fordert, so fordert auch das Gravitationsprinzip, insofern es an der nicht identischen Masse naturgemäss ist, hierfür ebenfalls ein von ihr verschiedenes Prinzip, das es gerade mit dem oder dem bestimmten Teile der Masse verbindet. Da hierfür auf jeden Fall ein übermaterielles Etwas gefordert werden muss, und ein solches in der Goldform gegeben ist, so sind wir wohl berechtigt, dieses als die Masse und das Gravitationsprinzip zusammenhaltend zu bezeichnen.

Hier lässt sich einwenden: Dieses Prinzip fordert, insofern es naturnotwendig auf die Masse bzw. das Gravitationsprinzip hingeordnet ist, doch wiederum ein höheres, durch welches es darauf hingeordnet wird, und so fort entweder ins ∞ oder bis dass wir einmal auf ein einfaches Prinzip stossen, das frei (nicht naturnotwendig) die betreffende Beziehung aufrecht erhält.

2^0 Da die erstere Annahme die Tatsache des naturnotwendigen Zusammenhanges offenbar nie erklären könnte, so stehen wir nicht an, das letztere zu behaupten und die Existenz eines ausserweltlichen, schlechtweg einfachen Wesens, das jene Hinordnungen in den Dingen frei gesetzt hat, als notwendige Bedingung für die Existenz des ganzen ausgedehnten Universums zu behaupten. Eine Konsequenz, an der wir nun einmal nicht vorbei kommen können. Es ist jedoch in dieser Arbeit das Verhältnis des Schöpfers zur Welt zu untersuchen nicht unsere Aufgabe, sondern nur die Natur der Dinge, wie sie in sich ist, zu erforschen. Wir geben also eine Erklärung der Tatsachen soweit, als sie ihrerseits nur noch auf der Existenz bzw. dem freien Willen des Schöpfers beruht.

Man könnte gegen diese letztere Behauptung den Einwand erheben: dann brauchte man doch kein Gravitationsprinzip usw., sondern es genügte einfach Gottes Macht, um die Hinordnung der Massenteile aufeinander usw. hervorzubringen.

Antwort: Wir haben uns an die Erfahrung zu halten: soweit diese uns etwas in den Dingen Gelegenes erkennen lässt, haben wir den hinreichenden Grund dafür in den Dingen zu suchen. Methodisch richtig ist es, nicht eher ausserhalb eines Wesens den hinreichenden Grund für eine Eigenschaft in demselben anzunehmen, als diese aus dem Naturdinge selbst nicht mehr genügend erklärt werden kann.

III. Die chemischen Verbindungen. Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die chemischen Verbindungen.

Unter einer chemischen Verbindung versteht man die Vereinigung zweier oder mehrerer Elemente zu einem völlig neuen Stoff von andern Eigenschaften als seine Grundbestandteile. So besteht z. B. die chemische Verbindung des Kochsalzes aus dem an sich giftigen Chlorgas und dem Metall-Natrium. Beide bilden in der chemischen Verbindung einen ungiftigen Körper, das Kochsalz.

Die chemischen Verbindungen lassen sich unter besonderen Bedingungen wieder lösen, und es erscheinen in unveränderter Quantität die Grundstoffe.

Die Frage nach der Natur dieses Vorganges, nach dem Grunde der eigentümlichen Erscheinung, dass Kochsalz andere Eigenschaften als Natrium und Chlor zeigt, fällt nicht in den Bereich dieser Abhandlung. Wir haben nur die Tatsache aufzuzeigen, dass alle Naturwesen mehrere Prinzipien enthalten,

Nun ist das eine sicher: In der chemischen Verbindung entsteht kein neues Prinzip; denn woher sollte es kommen? Ist es vorher schon vorhanden gewesen, dann gehört es bereits wenigstens einem der Elemente an. Ist es noch nicht dagewesen, so widerspräche das dem Kausalgesetz. Einen Schöpfungsakt dafür anzunehmen, wäre eine durchaus willkürliche Annahme.

Und hieraus ergibt sich eine zweite Konsequenz: Wir dürfen aus der Tatsache, dass die chemischen Verbindungen wesentliche Verschiedenheiten mit den Grundstoffen aufweisen, nicht auf die Existenz eines zu Grunde liegenden Urstoffes im Sinne der alten peripatetisch-scholastischen Philosophie schliessen. Da mit Sicherheit nachgewiesen ist, dass alle Elemente in den Verbinduugen ver-

bleiben, ist der Schluss nicht mehr gerechtfertigt, dass eine Veränderung des Wesens stattfinde, dass eine solche Veränderung nicht möglich wäre ohne ein zu Grunde liegendes Wesen, das seiner Natur nach völlig unbestimmt sein müsse.

Wohl ergibt sich aus den oben[1]) angeführten Daten, dass tatsächlich die unbestimmte Masse zu Grunde liegt. Aber aus den Tatsachen der chemischen Veränderung ist ein solcher Schluss nicht mehr gerechtfertigt[2]).

Anmerkung. Die Kristalle. Auch die Kristalle, die ja nur bestimmte Zustände von Elementen oder chemischen Verbindungen sind, können keine besonderen Prinzipien enthalten. In ihnen zeigt sich jedoch auch äusserlich in der schönsten Weise ein geordnetes Nebeneinander von Teilen nach einem das Ganze beherrschenden einheitlichen Plan. Tatsachen, die man ebenfalls unmöglich aus der blossen Existenz einer trägen, also gleichmässig und unbestimmt sich verhaltenden Masse herleiten kann.

IV. Die Organismen. Weit mehr als die bisher erörterten Probleme hat das letzte hierher gehörige die Naturforscher in den letzten Jahrzehnten interessiert: Sind wir genötigt, auf Grund der Tatsachen, welche den Organismen (Pflanzen und Tieren) eigentümlich sind, in diesen ein besonderes Lebensprinzip anzunehmen oder nicht?

Um Missverständnissen von vorn herein vorzubeugen, sei bemerkt, dass es sich nicht um die Frage nach einem besonderen Lebensstoff (irgend einem materiellen Wesen), noch um die Frage nach einer Lebenskraft (Kraft im gewöhnlichen Sinne des Wortes als blosse Befähigung oder als materielle Ursache der Veränderung eines andern Körpers genommen), handelt, sondern um die Frage nach einem besonderen Lebensprinzip: einer Substanz, die über der Materie steht und die Eigentümlichkeiten der belebten Wesen als solcher verursacht.

Wenn wir, wie überall, so auch hier nach dem letzten Grund des Lebens forschen, so handelt es sich selbstverständlich nicht um

[1]) S. 335.

[2]) Es soll nicht behauptet werden, dass die chemische Verbindung als Ganzes genommen nicht wesentlich verschieden ist von den getrennten Bestandteilen. Es lässt sich nur nicht beweisen, dass das Chloratom etwa seine Chlornatur im Kochsalz verloren hat. Ohne diese Voraussetzung ist aber der Schluss auf die Existenz der *materia prima* nicht möglich.

den zeitlich, sondern um den sachlich letzten Grund, da die Frage nach der Entwickelung der Organismen im Laufe der Zeit nur durch die Erfahrung zu entscheiden ist, also keinen spekulativen Charakter hat.

Von Seiten hervorragender Naturforscher, Zoologen, Botaniker, Biologen usw., wie auch von Seiten manches Philosophen ist dieses Problem in den letzten Jahrzehnten erörtert worden, so von den erklärten „Vitalisten" in des Wortes weitester Bedeutung, Dressel[1]), Driesch[2]) und Reinke[3]). Da alle wesentlichen hier in Betracht kommenden Punkte von diesen eingehend dargelegt worden sind, so können wir hier wenig Neues bieten. Es handelt sich mehr um eine Aufzählung der Tatsachen, die von diesen und andern weit gründlicher und eingehender dargestellt sind. Wir wollen die einzelnen uns am wichtigsten erscheinenden Beweise in möglichst kurze und präzise Formen kleiden, und im Anschluss daran einige hierher gehörige Fragen kurz berühren.

Dass ein Unterschied zwischen Organismen und der anorganischen Natur wirklich besteht, bedarf überhaupt keiner Erwähnung. Das gibt selbst der erklärteste Antivitalist zu, sonst würde er nicht von einem „Rätsel" des Lebens sprechen.

Dass wir nicht mit der blossen Masse auskommen können zur Erklärung der Tatsachen im lebenden Organismus, ergibt sich daraus, dass alle Pflanzen und Tiere aus chemischen Bestandteilen aufgebaut sind. Da diese bereits besondere Prinzipien fordern, so müssen wir zum wenigsten chemische, also insofern übermaterielle Substanzen in Pflanzen und Tieren annehmen. Es fragt sich nun, ob wir ausserdem noch besondere, von allen chemischen Prinzipien verschiedene Substanzen auf Grund der vorliegenden Tatsachen annehmen müssen oder nicht.

Wir sind dazu genötigt auf Grund folgender Tatsachen:

1° Als naturwissenschaftliches Axiom gilt heutzutage der Satz: *omnis cellula ex cellula,* wie der speziellere *omnis nucleus ex nucleo,* das heisst im Grunde genommen nichts anderes als: Es ist unmöglich, dass auf andere Weise als aus bereits bestehender lebender Substanz sich andere lebende Substanzen bilden können. Es ist also unmöglich, dass sich aus irgend welchen chemischen Kombi-

[1]) „Der belebte und der unbelebte Stoff" (Freiburg 1883).

[2]) „Der Vitalismus" u. v. a. W.

[3]) „Philosophie der Botanik" u. v. a. W.

nationen, seien es welche es wollen, jemals Lebendes bilden kann. Es genügen folglich die anorganischen Prinzipien ohne Ausnahme nicht zur Erklärung „des Rätsels vom Leben“. Folglich bedarf es besonderer Lebensprinzipien.

2⁰. Alle leblosen Wesen streben nach möglichst stabilem Gleichgewicht: Die chemischen Verbindungen nach möglichst festem Zusammenhang, die Elemente nach demjenigen Zustande, der unter den gegebenen Bedingungen für sie am unveränderlichsten ist. Es streben also alle leblosen Stoffe nach Ruhe. Alle lebenden Substanzen streben im Gegenteil nach Bewegung. Nirgends findet sich hier ein Bestreben, einen möglichst stabilen Gleichgewichtszustand zu erreichen. Es sind folglich die Bewegungserscheinungen der lebenden Wesen aus keiner Komplikation irgend welcher chemischer Elemente herzuleiten. Denn die Kombinationen können nichts bewirken, was nicht schon in den einzelnen Elementen vorhanden gewesen ist. Es bedarf danach besonderer Prinzipien, die über der leblosen Materie stehen.

Wir sahen bei der Gravitation, dass der letzte Grund jeder Bewegung etwas Unbewegtes sein müsse. Dieser letzte Grund kann nach den oben entwickelten Grundsätzen nichts ausserhalb des Organismus Gelegenes sein; denn dann müsste der Organismus nach etwas ausser sich Gelegenem hinstreben. Wir finden aber im Gegenteil, dass er nach Vervollkommnung seiner selbst, nach Ausbildung seiner Teile, Kräfte usw. strebt. Folglich liegt das Unbewegte in ihm. Es verändert also das Lebensprinzip die einzelnen chemischen und physikalischen Vorgänge im Pflanzen- und Tierkörper, ohne sich selbst zu verändern; wie es ja auch den offenkundigen Tatsachen entspricht: Der Löwe bleibt Löwe trotz seines Wachstums, der Lindenbaum bleibt Lindenbaum, ob klein oder gross.

3⁰. „Aller Stoffdurchtritt durch lebende organische Häute verläuft in einer den organischen Gesetzen osmotischer Druckverteilung geradezu hohnsprechenden Weise“ [1]). Es sind hier die Gesetze, die für das anorganische Geschehen massgebend sind, aufgehoben. Der Grund dafür kann nicht in einem anorganischen Wesen liegen. Folglich muss hier ein höheres Prinzip vorausgesetzt werden.

4⁰. Der ganze Organismus baut sich aus den verschiedensten Elementarprozessen auf, die stets einem einheitlichen Ziel zustreben. Die einzelnen Teilprozesse verlaufen zwar für sich, aber nur insoweit als sie dem Interesse des Ganzen dienstbar sind. Sie

[1]) Driesch, „Der Vitalismus“ 212.

unterstehen also einer Regulation, die nicht in ihnen selbst begründet sein kann, weil ihre Eigengesetzlichkeit dadurch häufig aufgehoben wird. Es setzen folglich alle chemischen Vorgänge im Organismus ein über ihnen stehendes einheitliches Prinzip voraus.

5⁰. Für die Pflanzen speziell fordert der Geotropismus ein besonderes Lebensagens. Unter Geotropismus versteht man die Eigenschaft der Pflanzen, gegen die Gravitationsrichtung eine bestimmte Lage anzunehmen und beizubehalten [1]. So wächst die Spitze des Baumes, auch wenn sie schräg zur Vertikalebene gestellt ist, doch wieder senkrecht aufwärts; die Hauptwurzel dagegen senkrecht abwärts. Zur Erklärung dieser Erscheinung reichen die anorganischen Kräfte nicht aus. Denn es gibt keine anorganische Kraft, die der Gravitation nicht nur geradezu entgegengesetzt ist, wie dies beim Wachsen der Baumspitze geschieht, sondern unter Umständen sogar eine potenzierte Gravitationswirkung entfaltet, wie die Wurzel. Folglich genügt auch keine Kombination irgend welcher chemischer oder physikalischer Kräfte, um diese Erscheinung konstant hervorzurufen. Es bedarf demnach eines übermateriellen Prinzips.

6⁰. Auf Grund von Analogieschlüssen sind wir durchaus berechtigt, in den Tieren, wenigstens in den höheren, eine gewisse Art von Bewusstsein anzunehmen. Das tierische Bewusstsein fordert einen letzten Grund, eine Substanz. Chemische Elemente oder Verbindungen können das Bewusstsein nicht hervorrufen, weil sich in ihnen nie etwas derartiges gezeigt hat, wir also auch nicht berechtigt sind, Bewusstsein in ihnen zu behaupten. Es bedarf folglich eines besonderen übermateriellen Prinzips: der Tierseele.

Hiermit soll weder eine vollständige, noch eine in jeder Hinsicht inhaltlich durchgeführte Aufzählung der Gründe für die Annahme eines besonderen Lebensprinzips gegeben sein. Doch genügt das Dargelegte vollauf für unsern Zweck. Wenn nachgewiesen ist, dass die unorganische Materie, in welcher Kombination, in welchem Zustande, mit welchen Kräften auch immer, nicht hinreichend ist, die Tatsachen des Lebens zu erklären, weil diese sich jenen geradezu diametral entgegengesetzt äussern, so ist damit indirekt die Gegnerschaft des Vitalismus widerlegt [2].

Der gewöhnliche Einwand derselben: Es könnte in Zukunft noch möglich werden, aus Leblosem Lebendes herzustellen, stellt den Be-

[1] Noll (Strassburger usw.), „Lehrbuch der Botanik“ 227.

[2] S. insbesondere Dressel, „Der belebte und unbelebte Stoff“ 57.

griff der Möglichkeit geradezu auf den Kopf. Verwirklicht werden, also wirklich möglich kann nur dasjenige sein, was im Bestande des Gegebenen in irgend einer Weise bereits wirklich vorhanden ist. Nun schliesst das Anorganische als solches Kräfte und Gesetze ein, welche dem in der organischen Natur Gegebenen schnurstracks widerstreiten (2^0 und 3^0). Es ist folglich schlechtweg unmöglich, aus unbelebter Materie jemals — sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft — Lebendiges herzustellen (1^0).

Zum grossen Teil beruht die Gegnerschaft des Vitalismus auf Missverständnissen. Sei es, dass man sich eine besondere Kraft unter dem Lebensprinzip denkt, die dem Gesetz von der Erhaltung der Energie widerstreitet, sei es, dass man dem Vitalismus die Ansicht vindiziert, derselbe leugne die chemischen und physikalischen Bedingungen und Vorgänge in den Lebewesen.

Beides ist durchaus nicht der Fall; wir leugnen weder das Gesetz von der Erhaltung der Energie – auch innerhalb des organischen Geschehens, soweit sich in demselben Energievorgänge abspielen — noch die Existenz von wirklichen physikalischen und chemischen Vorgängen in den belebten Körpern. Wer beides als unvereinbar mit dem Vitalismus behauptet, möge seine Behauptung beweisen. Was das Energiegesetz anbetrifft, so bemerkt Dressel sehr richtig[1]): Entweder konstatieren die Experimente eine Vermehrung oder Verminderung der Energie, welche den Substanzen im Tier- und Pflanzenleibe als solchem zukommt; dann liefern sie ein positives Beweismoment für die Existenz eines besonderen nicht stofflichen Kraftprinzipes, oder aber sie lehren, dass die totale Energie in jedem lebendigen Organismus gleich sei derjenigen, welche ihm auf Grund der rein stofflichen Aenderungen eigen ist, und dann beweisen sie weder etwas gegen die Existenz des Lebensprinzipes, noch auch gegen die positive Einwirkung desselben auf die belebte Materie.

Ebensowenig wie durch die verschiedenen Eigentümlichkeiten der Energievorgänge bei den chemischen Substanzen das Energiegesetz gestört wird, ebensowenig durch die Eigentümlichkeit der Lebensvorgänge. Im einen wie im andern Falle beruht die Eigentümlichkeit auf besonderen substanziellen Prinzipien. Warum nur in einem Falle eine Aufhebung des Energiegesetzes notwendigerweise eintreten sollte, ist nicht einzusehen.

---

[1]) A. a. O. 175.

Leider sind auch vielfach antiteleologische Interessen, auf einer irrigen Fassung des Zweckbegriffes aufbauend, mit im Spiele gewesen.

Jede Wirkung, auch die einfachste mechanische Bewegung, setzt, soweit sie in einer Veränderung besteht, letzthin etwas Unveränderliches voraus. Dieses Unveränderliche kann nur so als verändernd gedacht werden, dass es das betreffende zu Verändernde auf sich zubewegt, und insofern beruht jede Wirkung letzthin auf einer „Zweck"ursache. Der letzte Grund für die Bewegung kann folglich, da die Zweckursache unverändert bleibt, nur in derselben selbst gelegen sein. Und so sehen wir denn auch tatsächlich in allen Tieren und Pflanzen die Vorgänge so verlaufen, dass das Bewegende, also die Tier- oder Pflanzenseele, selbst dabei unbewegt, unverändert bleibt.

Damit braucht kein Bewusstsein des Zweckes von Seiten des Lebensprinzips verbunden zu sein [1]).

Ein letzter Grund des Antivitalismus dürfte die Methode der heutigen Forschung sein [2]), „die wesentlich eine mechanisch analytische ist". „Um einen Gegenstand zu untersuchen, wird er zuerst immer weiter und weiter in seine Teile experimentell zerlegt und diese werden dann bis ins kleinste Detail quantitativ und qualitativ geprüft. So kommt man natürlich überall nur auf gewöhnliche Materie, in anderer und anderer stofflicher Kombination, in anderen und anderen physikalischen und molekularen Zuständen; ausser Materie aber sieht man nichts. Indem man nun auf diese Weise immer mit den isolierten materiellen Teilen sich experimentell beschäftigt, schwindet nach und nach aller Sinn für die ideale und geistige Verarbeitung der Forschungsobjekte. Bei diesem Gang der Untersuchung muss auch gerade das Lebendige am schlimmsten wegkommen. Denn bevor es nur zur Untersuchung kommt, wird es schon all seiner wesent-

[1]) Die moderne Philosophie und Naturwissenschaft gefällt sich bekanntlich darin, die Zweckursache abzulehnen mit der Begründung: wir legten die Zwecke in die Natur hinein. Hiergegen ist zu bemerken erstens, wir können mit demselben Rechte mit Bezug auf den Aether, der bekanntlich überall zur Aushülfe herangezogen wird, wo der gewöhnliche Druck und Stoss nicht ausreicht, sagen: Der Physiker legt den Stoss oder Druck in den Aether hinein. Zweitens wenn wir, wie aus der Darlegung oben hervorgeht, mit blossen mechanischen Ursachen (Druck und Stoss) nicht auskommen, so ist die Forderung von Zweckursachen in dem oben bezeichneten Sinne wissenschaftlich gerechtfertigt und unabweisbar. Zu welchen wunderbaren Resultaten die Leugnung der Zweckursache die Physik geführt hat, davon legt gerade der Aether das sprechendste Zeugnis ab (336 f.).

[2]) Dressel a. a. O. 99.

lichen Merkmale entkleidet und zum Leblosen degradiert. Kein Wunder also, wenn unsere Forscher keinen wesentlichen Unterschied zwischen anorganischem und lebendigem Stoffe herausfinden. Wer aber sähe nicht ein, dass eine Untersuchung, die in ihrem Prinzipe falsch und verkehrt ist, trotz allen Aufwandes von Genauigkeit in der experimentellen Methode, trotz all des Scharfsinnes und Genies im Gang der Analyse, unfähig ist, über das Leben Aufschluss zu geben?"

Es ist selbstverständlich, dass das Lebensagens, weil übermateriell, ganz in dem ganzen Organismus und ganz in jedem belebten Teile gegenwärtig sein muss. Dies ergibt sich schon aus der Analogie mit den chemischen Prinzipien [1]).

Die ganze Pflanze, das ganze Tier tritt uns als ein einheitliches Wesen entgegen: als eine Substanz. Wir haben also wie oben bei den chemischen Stoffen, so auch hier die substanzielle Einheit der Teilsubstanzen anzunehmen.

Wie diese sich vollzieht, worin sie in ihrem tiefsten Grunde besteht, das sind Fragen, deren Lösung vielleicht unmöglich, vielleicht in weiter Ferne liegt. Die Tatsache ist mit Sicherheit erkennbar, und das genügt für uns.

Wie viele solcher Prinzipien wir bei den Pflanzen und Tieren anzunehmen haben, ist eine andere Frage. Mit ihrer Lösung beschäftigt sich in gewisser Hinsicht die Deszendenztheorie. Insofern haben wir es mit einer Aufgabe zu tun, die auf rein naturwissenschaftlichem Wege vielleicht lösbar ist [2]). Ob nur ein Prinzip in allen Pflanzen oder Tieren vorhanden ist, das ist sicher sehr die Frage. Wir können jedoch auf dieses Problem nicht näher eingehen.

V. Pflanze und Tier. Worin besteht der Unterschied zwischen pflanzlichem und tierischem Lebensprinzip?

Nicht die vielerörterte Aufgabe, eine Definition des Tieres zum Unterschiede von der Pflanze anzugeben, soll hier gelöst werden, sondern die Eigentümlichkeit der belebenden Agenzien in Pflanze und Tier in ihrem Unterschied dargelegt werden. Deshalb berücksichtigen wir hier auch nur höhere Tiere und Pflanzen.

Wir möchten das pflanzliche Prinzip als Prinzip der Vielheit, das tierische als Prinzip der Einheit bezeichnen, ganz analog wie oben das quantitative Prinzip der Masse und das Gravitationsprinzip.

[1]) S. 330 und 463.

[2]) Mit Hülfe der Geologie und vergleichenden Anatomie.

Wie das zu verstehen ist, soll hier kurz dargelegt werden. Vergleichen wir das Blatt m ($m'm''$) z mit dem Teilblatte $m'm''$ z bzw. m'' (m''') z, so fällt auf den ersten Blick die fast vollkommene Aehnlichkeit des Teilblattes mit dem ganzen Blatte auf[1]).

Es zeigt sich so geradezu äusserlich, dass das pflanzliche Prinzip ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile der Pflanze ist, und mit Bezug auf die einzelnen Blätter und Teilblätter können wir danach sagen, dass das pflanzliche Prinzip tatsächlich ein Prinzip der Vielheit ist.

Wie ganz anders erscheint ein Löwe dagegen. Keiner wird im Schwanze oder der Tatze eines Löwen die Form des ganzen Tieres wiederzuerkennen vermögen. Also bei den Tieren kommt die Einheit nur dem Ganzen zu, bei den Pflanzen jedem Teile geradezu für sich, und insofern ist jeder Teil der Pflanze ein Individuum für sich. Es hat sich förmlich die Pflanze (etwa der Lindenbaum) in sich selbst (in jedem seiner Blätter) vervielfältigt.

Aber die wirkliche Vielheit kommt nur dem ganzen Organismus zu; nicht etwa dem pflanzlichen Lebensprinzip an sich. Dieses ist nach wie vor ganz in der ganzen Pflanze und ganz in jedem Teile enthalten: also dasselbe im einen Blatte wie im andern an demselben Baume. Und es muss ja so sein, denn die ganze Pflanze ist aus einer kleinen Zelle entstanden. Nehmen wir an, dass das Lebensprinzip in der kleinen Zelle eines gewesen ist, was doch geradezu selbstverständlich ist, woher denn jetzt die Vielheit, die doch auf einer Nichtidentität beruhen müsste? Es müssten von aussen neue Lebensprinzipien hinzugekommen sein, was so lange nicht anzunehmen ist, als man den Grund in der Pflanze selber finden kann. Also ist das pflanzliche Prinzip insofern ein Prinzip der Vielheit, als es eine Vervielfältigung des ganzen Organismus ermöglicht, nicht aber an sich.

Anmerkung. 1° Das Fortpflanzungsproblem. Breche ich einen Zweig von einer Weide ab und stecke ihn in die Erde, so

[1]) Wenn das obige Gesetz: Die Bäume wachsen in der Form ihres Blattes, sich so selten verwirklicht findet, so beruht das hauptsächlich auf zwei Gründen. Erstens steht selten ein Baum völlig frei und unter annähernd allseitig gleichmässigen Witterungseinflüssen. Zweitens pflegt der „Kulturmensch" häufig die Bäume zuzustutzen, zu beschneiden usw., was ja praktisch berechtigt sein mag, vom ästhetischen Gesichtspunkte aus jedoch sehr wenig Anziehendes bietet. Ein wirklich schöner Baum wächst in der Form seines Blattes, denn nur dann ist der „Gedanke", der die einzelnen Teile belebt, auch im Ganzen verwirklicht und umgekehrt.

bewurzelt er sich und es bildet sich aus ihm eine neue Weide. Vor dem Abbrechen war ein und dasselbe Prinzip in der ganzen Weide und in diesem Zweige. Sollte es nun durch die Trennung plötzlich anders geworden sein? Sollte plötzlich ein neues Lebensprinzip für den Zweig geschaffen sein?

Dazu ist durchaus kein Grund vorhanden. Es ist folglich das pflanzliche Prinzip teilbar, aber nicht vermehrbar. *Multilocatur, non multiplicatur.*

Jeder Fortpflanzungsprozess ist im Grunde genommen ebenfalls ein Teilungsprozess des Lebensprinzips; sei er auch noch so kompliziert, er beruht im Grunde genommen auf einem Zellteilungsvorgange, und jede Zellteilung ist nichts weiter, wofern beide Zellen sich vollständig von einander trennen, als eine Teilung des Lebensagens.

Es gibt drei Arten der Fortpflanzung. Entweder eine einfache Teilung des Mutterorganismus, oder die sogenannte Knospung, oder endlich die komplizierte Fortpflanzung vermittels der Vereinigung zweier Zellen. Aber alle drei Arten der Fortpflanzung bestehen im Grunde genommen nur in einer Zellteilung[1]), wenn auch die komplizierteste Art der Vermehrung noch an besondere Bedingungen, die Vereinigung zweier generativer Zellen, gebunden ist.

Es enthält also bei keiner Pflanze der Vermehrungsprozess die Schöpfung eines neuen Prinzips; das alte wird nur geteilt, ohne vermehrt zu werden. Der ganze Organismus freilich, also das aus der Materie und den chemischen Prinzipien einerseits, dem Lebensagens andererseits Bestehende, wird geteilt und vermehrt.

Dasselbe gilt von den Tieren.

Dass in den Tieren auch ein solches Prinzip der Vielheit vorhanden sein muss, ist ja bei den niederen Tieren vielfach ohne weiteres noch deutlich erkennbar. Es ist bekannt, dass sich aus einem Arm des Seesterns der ganze Seestern regenerieren kann.

Einen besonderen Schöpfungsakt für jede Tier- oder Pflanzenseele anzunehmen, berechtigt uns keine einzige Tatsache.

Es ist danach im Wachstum und in der Fortpflanzung nur ein Uebergehen des Lebensagens in neue Materie vorhanden; und das ist ein neuer wesentlicher Unterschied von den chemischen Prinzipien. Diese sind stets an bestimmte Masse unabänderlich gebunden: sie sind immateriell (in die Masse versenkt). Die organischen Lebens-

[1]) R. Hertwig, „Lehrbuch der Zoologie“ (1903) 134.

prinzipien sind übermateriell: sie sind an keine bestimmte Masse gebunden, sondern können jeder Masse gegenwärtig sein.

2° Rekapitulation. Fassen wir die gewonnenen Resultate kurz zusammen:

Das ganze ausgedehnte Weltall ist aus zwei substanziellen Prinzipien zusammengesetzt, einem quantitativen, das die Ausdehnung bewirkt, der Masse, und einem einfachen, welches die Einheit dieses ausgedehnten ermöglicht, dem Gravitationsprinzip.

Wenigstens mit einer der beiden Substanzen, der Masse, sind überall jene einfachen Substanzen verbunden, welche die chemischen Verschiedenheiten der Stoffe bedingen. Dieselben befinden sich nicht nur auf der Erde, sondern wie aus den Spektren der Himmelskörper erschlossen werden kann, auch auf diesen.

Auf der Erde speziell existieren ausserdem noch „übermaterielle" Substanzen, welche die Organismen beleben.

Wie viele chemische und belebende Prinzipien vorhanden sind, wissen wir nicht.

VI. Der Mensch. Nur ein Wesen steht in gewisser Beziehung abseits von den Naturgesetzen: Der Mensch.

Die Konsequenzen, die wir oben an die Darlegung des pflanzlichen und tierischen Lebensagens angeschlossen haben, können auf ihn keine Anwendung finden. Die Einzigkeit des individuellen Ich nötigt uns, bei der Entstehung eines neuen Menschen jedesmal ein besonderes Eingreifen des Schöpfers für die Entstehung der Seele anzunehmen. Indes die Untersuchung über dieses Problem wollen wir der Psychologie überlassen.

Schluss. Vergleichen wir zum Schluss unsere gewonnenen Resultate mit der scholastischen Lehre: Alle Naturdinge bestehen nach der Darstellung der peripatetischen Philosophie aus zwei Prinzipien: Einem unbestimmbaren, aller Veränderung zu Grunde liegenden, der *materia prima*, und einem zweiten, welches die Bestimmtheiten der Naturdinge verursacht, der Form. Beide bilden zusammen eine Substanz, das ganze Naturwesen.

Die vorliegende Abhandlung enthält keineswegs eine blosse Erneuerung der scholastisch-aristotelischen Lehre.

Zunächst müssen wir in allen Naturdingen wenigstens drei Teilsubstanzen annehmen; zwischen die Masse, die wir an Stelle der *materia prima* setzen, und die Form — etwa das Goldprinzip — müssen wir eine dritte Substanz setzen: das Gravitationsprinzip.

Ausserdem noch in den Pflanzen und Tieren ein besonderes Lebensagens. Sodann ist gerade der Punkt, von dem Aristoteles ausging, die Veränderung des Wesens der Natursubstanzen, von uns als unzulässig verworfen worden, während andererseits die Ausdehnung, die nach der Scholastik nur akzidentellen Charakter besitzt, in dieser Abhandlung auch als zur Substanz gehörig, den Ausgangspunkt für alle folgenden Untersuchungen bildet.

Wenn wir hier mehr das Moment der Zusammensetzung betont haben, als das der Einheit, so darf das nicht Wunder nehmen. Die Einheit der Naturdinge ist eine zu geläufige Tatsache, als dass sie eines besonderen Nachweises bedürfte.

Möge die vorliegende Arbeit einen Anlass geben, die naturphilosophischen Interessen, die sich auf dem Gebiete der Biologie bereits wieder eingestellt haben, auch auf die anorganischen Naturwissenschaften — freilich nur im engsten Anschluss an die Erfahrung — zu übertragen, und andererseits den grossartigen Gedankenreichtum der peripatetischen Schule mit dem nicht minder grossen Reichtum der Erfahrungstatsachen, welche die Naturforscher im 19. Jahrhundert gesammelt haben, zu einem harmonischen Ganzen mehr und mehr zu verschmelzen.

Das Aevum.

Kritisch geprüft von Dr. Franz Žigon in Görz.

I. Der Begriff des Aevums.

Der Hauptgrund, warum die Scholastik sich über den Zeitbegriff im allgemeinen nicht bis zur vollständigen Wahrheit durchringen konnte, liegt in ihrer Abhängigkeit von der aristotelischen Lehre[1]. Das hohe Ansehen „des Philosophen" hinderte schon von vornherein die gesamte peripatetische Schule, an der Definition desselben und an der damit zusammenhängenden Auffassung irgendwie zu rütteln. Die Zeit ist die Zahl oder das Mass der Bewegung inbezug auf das Früher und Später (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)[2]: die Zeit ist somit von der Bewegung unzertrennlich und ohne Bewegung gibt es auch keine Zeit. Diese grundlegende Ansicht war allgemein gang und gäbe. Das nämliche Echo hören wir bei allen Schülern des mit vollem Recht bewunderten Stagiriten Jahrhunderte hindurch unverändert widerhallen, dieselbe Vorstellung sehen wir seitdem unablässig einen die weitere Entwickelung der Zeitanschauung bestimmenden Einfluss ausüben.

Die nächste Folge davon ist der Schluss, dass die unbeweglichen, unvergänglichen Geschöpfe (incorruptibilia) unmöglich der Zeit unterworfen seien, sondern dass für sie betreffs ihres substanziellen Seins eine zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit in der Mitte liegende Dauer angenommen werden müsse. Und diese ist das Aevum.

Dass auf solche Weise beim substanziellen Sein drei Arten von Dauer zu unterscheiden seien, darüber herrscht bei den Scholastikern eine einmütige Uebereinstimmung; nicht so aber, wenn weiter der Versuch gemacht wird, jenen Unterschied genauer zu bestimmen und seine charakteristischen Merkmale näher anzugeben.

Bald heisst es, die Ewigkeit habe weder einen Anfang noch ein Ende, das Aevum dagegen wohl einen Anfang, aber kein Ende, und endlich die Zeit habe sowohl einen Anfang als auch ein Ende. Bald will man den Unterschied in den Umstand verlegen, dass die Ewigkeit jede Aufeinanderfolge ausschliesse, wohingegen das Aevum zwar eine Aufeinanderfolge,

[1]) Vgl. Philos. Jahrb. XV (1902) 20 ff.

[2]) *Phys.* IV. c. 11; 219. b. 2.

aber ohne jegliche Veränderung zulassen solle, und die Zeit zugleich mit der Sukzession auch Entstehen und Vergehen in sich vereinige. Der hl. Thomas behauptet, den angeführten und von ihm zurückgewiesenen Ansichten entgegen, die Ewigkeit sei das Mass für das unveränderliche und mit keiner Aufeinanderfolge verknüpfte Sein Gottes; das Aevum bilde das Mass für die Dauer der unvergänglichen Substanzen, insofern sie eben ihrem substanziellen Sein nach unveränderlich sind und in diesem Betracht keine Aufeinanderfolge kennen, obschon der Wechsel der Zustände inbetreff ihres akzidentellen Seins eine Art von Sukzession begründet: die Zeit zuletzt sei das Mass der Dauer der vergänglichen Wesen, welche sogar ihrem substanziellen Sein nach veränderlich sind (1. qu. 10. a. 5).

Zu den unvergänglichen Substanzen werden von den Alten nebst den himmlischen Körpern die geistigen Wesen gerechnet. Da die letzten dem Gesagten zufolge nach scholastischer Anschauung hinsichtlich ihres substanziellen Seins eine äviterne Dauer besitzen, so bleibt noch die Frage zu beantworten übrig, ob etwa die Tätigkeiten derselben, namentlich das Denken und Wollen, der Zeit anheimfallen oder nicht.

Scotus (2. d. 2. qu. 4) hält dafür, dass die immanente Tätigkeit geradeso wie die Existenz der immateriellen Geschöpfe und ausserdem selbst das Sein der vergänglichen Substanzen vom Aevum gemessen werde, während die nach aussen gerichtete (transeunte) Tätigkeit sich in der gewöhnlichen Zeit vollziehen soll (*Ibid.* qu. 11).

Der hl. Thomas glaubt, dass die natürliche Tätigkeit der Engel in die zeitliche Dauer fällt. Allein er unterscheidet durchwegs in allen seinen Schriften diese Zeit von der unsrigen stetigen (2. d. 2. qu. 1. a. 1. ad 4; *Quodl.* 9. qu. 4. a. 9). Es wird diese Zeit bestimmt als die Zahl der aufeinanderfolgenden unteilbaren Tätigkeiten, sodass z. B. bei der sogenannten örtlichen Bewegung der Engel trotz der nacheinander wechselnden Augenblicke keine kontinue Dauer zustande käme (1. d. 37. qu. 4. a. 3). Das ist die diskrete Zeit[1]). Warum aber eine derartige wandelbare Tätigkeit nicht in den Bereich unserer gewöhnlichen Zeit fällt, dafür kehrt uns immer und überall wieder die stereotype, auf dem Standpunkt der alten Naturlehre fussende Begründung, dass durch unsere Zeit keine Bewegung bezw. Veränderung gemessen werden könne, welche nicht von der Bewegung des Himmels abhängt, da eben diese ständig als Subjekt der Zeit und deshalb auch als Grund ihrer Einheit bezeichnet wird[2]).

[1]) Suarez (*Metaph.* d. 50. sect. 8. n. 7) unterscheidet überdies nebst der stetigen „materiellen" Zeit noch eine „immaterielle, geistige" (tempus immateriale, spirituale) als Mass für die kontinuierlichen Bewegungen der Engel sowie für die kontinuierlichen Geistestätigkeiten der menschlichen Seele.

[2]) Als auffallendes Pendant zur Darstellung des Aevumbegriffes und der damit zusammenhängenden diskreten Zeit mag hier die Bemerkung Platz finden, dass auch Kant auf Grund seines transzendentalen Idealismus die Kausalität

Von der angeführten Auffassung weicht der Aquinate nirgends ab. Zwar bemerkt er in 1. qu. 53. a. 3, die Bewegung der Engel könne sowohl in stetiger als diskreter Zeit stattfinden, jedoch bleibt er auch mit so einer Aeusserung seiner Lehre getreu. Die Abweichung ist auch hier nur scheinbar. Denn die Verschiedenheit liegt lediglich im Ausdruck.

Um dies einzusehen, braucht man sich bloss vor Augen zu halten, dass der hl. Thomas unter örtlicher Bewegung der Engel nichts anderes als den aufeinanderfolgenden Wechsel ihrer Tätigkeiten an mehreren Stellen versteht (*Ibid.* a. 1). Nun vermag der Engel nach seiner Ansicht an zwei von einander entfernten Orten sukzessiv so zu wirken, dass er entweder die dazwischen liegenden Stellen überspringt oder aber auch unterwegs in der zwischen jenen zwei Grenzen sich befindenden stetigen Mitte seine Tätigkeit ausübt: im ersten Falle geschehe die Bewegung in diskreter, im zweiten dagegen in stetiger Zeit (*Ibid.* a. 1. und a. 3). Die Wahl zwischen beiden Bewegungsweisen stehe seinem Willensentschlusse frei. Dass aber der Engel nicht unbedingt an die inbezug auf den Raum stetig unmittelbar zusammenhängende Bewegung gebunden sei, vergass der hl. Thomas schon früher nicht zu erwähnen [1]). Andererseits wiederholt er uns in seiner *Summa Theol.* (a. a. O. a. 3) die Versicherung, dass jene Zeit durchaus nicht mit der unsrigen identisch ist.

Absichtlich habe ich diesen Umstand mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, weil das Opusculum *De instantibus* die entgegengesetzte Meinung vertritt. Im vierten Kapitel wird nämlich entsprechend der thomistischen Lehre gesagt, die selige Anschauung und die daraus entspringende Erkenntnis habe ihre Dauer in der dem Engel durch Teilnahme zukommenden Ewigkeit [2]), die natürliche Erkenntnis aber verlaufe in der diskreten Zeit; hingegen sollen die transeunten Tätigkeiten der reinen Geister unserer Zeit angehören. Diese Lehre ist dem hl. Thomas fremd; aus diesem und aus vielen Gründen, die hier vorzulegen, zu weit führen würde, geht mit Sicherheit hervor, dass dieses Opusculum dem hl. Thomas nicht zugeschrieben werden kann — trotz der anderen Auffassung der Herausgeber der römischen Thomasausgabe.

---

der reinen Vernunft von der Herrschaft der Zeit, die ihm als Anschauungsform des inneren Sinnes gilt, befreit wissen will. „Die reine Vernunft als ein bloss intelligibeles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen" (Kritik d. r. V.[2] 579).

[1]) 1. d. 37. qu. 4. a. 3.

[2]) Wenn es in 2. d. 2. qu. 1. a. 1. ad 4 heisst, die Erkenntnis der Dinge in Gott (Verbo) finde ihr Mass im Aevum, so bedeutet hier dieser Ausdruck dasselbe, wofür anderswo (1. qu. 10. a. 5. ad 1 und *Quodl.* 10. qu. 2. a. 4) „aeternitas participata" gebraucht wird.

II. Kritik des Aevums.

Das Mass oder die Dauer für das substanzielle Sein der unvergänglichen Geschöpfe ist das Aevum; darin gibt es keine Aufeinanderfolge, weil das Aevum ganz zugleich und deshalb unteilbar ist, oder falls schon irgend eine Aufeinanderfolge angenommen wird, so soll sie doch ohne jedwede Bewegung, Veränderung gedacht werden. Das sind die Grundzüge der scholastischen Ansicht über das Aevum.

Hier drängt sich dem prüfenden Geiste vorläufig die Frage auf: was ist unter jenem substanziellen Sein zu verstehen, und warum soll darüber ein von der Zeit wesentlich verschiedenes Mass angenommen werden?

Was den ersten Punkt anbelangt, finden wir in der Lehre beim näheren Zusehen eine Zweideutigkeit und infolgedessen eine Vermengung von zwei nicht identischen Begriffen. Der Ausdruck „das substanzielle Sein" bedeutet bald im Gegensatz zum akzidentellen Sein die Wesenheit, Substanz, dann wird er aber auch für das Dasein im Gegensatze zur akzidentellen Tätigkeit gebraucht.

Nun liegt es auf der Hand, dass vom Aevum d. h. von einer Dauer nur das Dasein und nicht die Wesenheit gemessen wird. „Der Begriff der Dauer knüpft sich also", schreibt mit vollem Recht Stöckl[1]), „nicht an die Wesenheit oder an die Natur des Dinges, sondern an sein Sein, an seine Existenz; denn wenn wir sagen, dass ein Ding dauere, so denken wir hierbei nicht an seine Wesenheit, sondern an sein Sein, an seine Existenz."

Trotzdem begegnet uns bei allen Scholastikern sehr oft die Behauptung, das Mass der unvergänglichen Substanzen sei das Aevum. Nicht selten trägt die Schuld davon die Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein, so z. B. bei Scotus, Suarez. Auffallender finde ich diese Verwechselung bei den Thomisten. Selbst der Aquinate macht hierin keine Ausnahme. So sagt er:

„substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantam ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem" (*Quodl.* 5 qu. 4; unter der Tätigkeit ist hier, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die übernatürliche, nicht die natürliche zu verstehen).

Capreolus hat in 2. d. 2. qu. 2. a. 1 die fünfte Konklusion:

„quod esse ipsius angeli et ejus substantia secundum se mensurantur aevo et non tempore".

Da erscheint uns gar die doppelte Bedeutung unterschieden und mit einander verbunden.

Sobald die erwähnte Unterscheidung nicht mehr berücksichtigt wird, genügt es nur einen Schritt weiter zu tun, um zum Schlusse zu gelangen, geradeso wie die Wesenheit des Aeviternen ganz zugleich, unteilbar und ohne jegliche Aufeinanderfolge ist, so können sich auch im Aevum keine

[1]) Lehrb. d. Phil.[7] II 145.

Teile, keine Aufeinanderfolge vorfinden[1]). Wie man von einer Aufeinanderfolge bei der Substanz überhaupt zu sprechen vermag, ist mir unfassbar.

Natürlich muss aber dann bei den vergänglichen Dingen die Sukzession in diesem Sinne ebenfalls geleugnet werden, und selbstverständlich folgt daraus notwendig, dass nicht minder diese Wesen ihrem substanziellen Sein nach vom Aevum oder wenigstens nicht von unserer stetigen Zeit gemessen werden.

„Cum substantia rerum corruptibilium ita sumpta (i. e. si praecise quoad suum esse spectetur) non sit quidpiam successivum, consequens est, ut tempore, quod successivum est, non mensuretur"[2]). — „Bene concedendum est substantias generabiles per se mensurari aevo: licet per accidens h. e. secundum quantitatem naturalem consequentem eas mensurentur tempore"[3]).

Der letzte Zusatz ist eigentümlich. Nach Suarez[4]) unterscheidet sich die Dauer der vergänglichen Substanzen dadurch vom eigentlichen Aevum, dass dieses von Natur aus (ab intrinseco) unvergänglich, jene aber vergänglich sei, obwohl er andererseits beide für unteilbar und ohne Aufeinanderfolge hält.

Auf diese Weise erklärt sich auch der Ausspruch des hl. Thomas 1. 2. qu. 31. a. 2:

„esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, sc. generationis ipsius; sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc (früher hat er gesagt: quasi per accidens) *hominem esse* est in tempore".

Allerdings tritt beim hl. Thomas immer der Gedanke mehr in den Vordergrund, dass das Sein der materiellen vergänglichen Substanzen nur insofern der Zeit unterliege, als es an der durch die Bewegung des ersten Beweglichen verursachten Veränderung teilnimmt (1. d. 19. qu. 2. a. 1. ad 4).

Dabei wird die Scholastik, wie Isenkrahe[5]) mit Recht hervorhebt, durch die Lehre des Aristoteles irre geführt. Falls die Zeit bloss in der Bewegung des Himmels und in der davon abhängigen Veränderung zu finden wäre, dann müsste selbstredend das Sein der Engel zeitlos erscheinen, mag nun schon darin eine Art von Aufeinanderfolge statthaben, wie der hl. Bonaventura glaubt (2. d. 2. p. 1. a. 1. qu. 3) oder nicht, wie der hl. Thomas urteilt (1. qu. 10. a. 5).

Was die aristotelische Zeitdefinition in diesem Sinne betrifft, stimme ich vollständig mit Isenkrahe a. a. O. überein: sie ist als zu eng unhaltbar, da sie nur eine Art von Zeit befasst. Das beweist schon der Umstand, dass Aristoteles notgedrungen gestehen muss, auch die Ruhe der beweglichen

---

[1]) Opusc. *De instantibus* c. 2.
[2]) Conimbricenses *In Phys.* l. 4. c. 14. qu 3. a. 1.
[3]) Scotus 2. d. 2. qu. 4.
[4]) *Met.* d. 50. s. 7.
[5]) Philos. Jahrb. XV (1902) 21 ff.

Substanz werde durch die Zeit gemessen. Wenn die Einschränkung hinzugefügt wird, dass die Ruhe nur mitfolgend (per accidens) durch die Zeit gemessen werde, so entbehrt jener Beisatz eines verständlichen Sinnes, insofern wenigstens die Sache vom metaphysischen, objektiven Standpunkte aus und nicht vom psychologischen, subjektiven betrachtet wird, m. a. W. insofern die innere Zeit, die zu messen ist, und nicht die äussere, womit wir die erstere messen, in Betracht kommt. Angenommen den Fall, dass durch die göttliche Allmacht alle Bewegung zum Stillstande gebracht würde, so hätte man überall nur ruhende Körper; damit aber hörte die Dauer der Welt nicht auf zeitlich zu sein, wie Stöckl[1]) richtig bemerkt. — Aber nicht einmal die von ihm[2]) vorgeschlagene Definition der Zeit als des kontinuierlichen Nacheinanders in der Dauer der körperlichen Dinge ist, und zwar aus demselben Grunde, zutreffend, weil sie nämlich nicht auf jede Art von Zeit Anwendung findet.

Um uns den Weg zur adäquaten Zeitdefinition freizumachen, müssen wir zuvor die oben berührte Streitfrage, ob die äviterne Dauer mit einer Aufeinanderfolge verbunden sei, einer genaueren Prüfung unterziehen.

Dass alle kontingenten Wesen ihr Dasein durch die Schöpfung von Gott empfangen haben und geradeso durch die unmittelbare göttliche Erhaltung im Dasein beharren, unterliegt für einen katholischen Philosophen keinem Zweifel. Nur bei Gott, der lauteren Wirklichkeit (actus purus), gehört das Dasein zur Wesenheit; er ist das subsistierende Sein selbst. Die Geschöpfe aber ohne Unterschied würden sogleich in jenes Nichts zurücksinken, aus dem sie erschaffen sind, wenn ihnen Gott seine positive Erhaltung entzöge.

Den geistigen Substanzen kommt freilich im Gegensatze zu den materiellen Wesen von Natur aus die Unsterblichkeit zu. Allein auch von ihnen gilt in dieser Hinsicht die Wahrheit, dass ihre unvergängliche, endlose Dauer ihnen nicht wesentlich ist. Trotzdem die Unvergänglichkeit, die Unsterblichkeit durch ihre Natur gefordert wird, verdanken sie dennoch ihr beharrendes Dasein bloss der göttlichen Wohltat, der positiven Erhaltung Gottes. Ihr Dasein in einem Augenblick schliesst darum nicht wesentlich die Notwendigkeit ein, dass sie auch im nächstfolgenden Augenblicke zu sein fortfahren werden. Vielmehr muss ihre wirkliche Fortdauer als eine von aussen bewirkte Fortsetzung ihres früheren Daseins angesehen werden. Damit aber haben wir in ihrer Dauer bereits ein Vor- und Nacheinander, ihr Dasein bildet gleichsam eine fortlaufende, teilbare und mathematisch messbare Linie, welche bei jedem Punkte ihr Ende finden kann.[3])

[1]) A. a. O. 148.

[2]) A. a. O. 149.

[3]) Scheeben, Dogmat. I 553. Wenn Scheeben S. 554 sagt, die Dauer der geistigen Geschöpfe sei ebenfalls förmlich ausgedehnt, nicht allseitig unteilbar

Dass Kleutgen[1]) gegen die Lehre von einem innerlichen Flusse beim Sein der Geschöpfe Verwahrung einlegen zu müssen glaubt, finde ich nicht befremdend. Auf die Frage: Ist auch das Sein der Dinge selber ein fliessendes? erteilt er die Antwort:

„Man begegnet dieser Behauptung nicht selten, sowohl bei neueren als bei älteren Philosophen. Die Dinge, sagen sie, seien in einem steten Werden und Vergehen begriffen, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen, und hiernach wollen sie den Unterschied zwischen dem zeitlichen und göttlichen, dem erschaffenen und unerschaffenen Sein bestimmen. Aber dagegen erklären sich die Scholastiker auf das Nachdrücklichste." — Als Gewährsmann wird Suarez[2]) angeführt.

Dass sowohl Kleutgen als der von ihm angerufene Zeuge sich damit nicht zufrieden geben, darüber brauchen wir uns wohl nicht zu wundern. Denn beide leugnen den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen; Suarez[3]) stellt ausserdem noch den realen Unterschied zwischen Bewegung und Zeit in Abrede, so dass es zu allerletzt keinen realen Unterschied gäbe zwischen Wesen, Existenz, Dauer und zwischen Bewegung, ihrer Dauer, Zeit. Unter solchen Voraussetzungen wäre natürlich der oben erwähnte Schluss berechtigt.

Das Dasein und das der Wesenheit gleichgesetzte substanzielle Sein müssen eben scharf auseinander gehalten werden, will man nicht in den hierher gehörigen philosophischen Untersuchungen auf die schiefe Bahn geraten.

Das substanzielle Sein oder m. a. W. die Wesenheit kommt gar nicht in Betracht, sondern einzig und allein das Dasein, wann nach dem Masse der Dauer, nach der Aufeinanderfolge oder dem Zugleichsein gefragt wird. Der Dauer also müssen wir unsere Beachtung schenken. Von dieser aber lehrt auch Kleutgen, dass die Geschöpfe sie nur allmählich erhalten und nie in ihrer Vollendung besitzen. Beim weitern folgerichtigen Schliessen können wir nicht umhin zu sagen, dass die Geschöpfe, ihrem Dasein nach, inbezug auf ihre Dauer in einem steten Werden begriffen sind, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen; dass hingegen Gott allein im Unterschiede zur Kreatur das beharrliche, keiner Sukzession unterworfene, ewige, wegen seines Zugleichseins unteilbare Dasein eigen ist. In Gott allein ist eben nach der wahren Anschauung des hl. Thomas das Dasein mit der Wesenheit identisch, das Dasein selbst existiert an und für sich, subsistiert.

---

und unmessbar, andererseits aber doch nicht zugesteht, dass sie „auf Grund einer innerlichen kontinuierlichen Bewegung aktuell sukzessiv, teilbar und messbar" sei, so ist das ein Mangel an Folgerichtigkeit im Denken, wofür der Erklärungsgrund in dem tief eingewurzelten Aevumsbegriff liegt.

[1]) Philos. d. Vorz. ² I 548.

[2]) *Met.* d. 50. s. 7.

[3]) A. a. O. s. 9.

Wegen dieser realen Identität des Daseins und der Wesenheit in Gott gibt es im göttlichen Dasein ebensowenig eine teilbare Aufeinanderfolge wie in seiner Wesenheit. Anders verhält sich die Sache bei den Geschöpfen. Sie selbst subsistieren wohl durch ihr Dasein, aber nicht existiert an und für sich auch dieses ihr Dasein, welches in einem steten Nacheinander dahinfliesst und sich somit in einer innerlichen Bewegung befindet.

Das Charakteristische der göttlichen Ewigkeit ist jenes Zugleichsein ohne jedwede Aufeinanderfolge der Dauer. Nur so kann die Ewigkeit wirklich anfangslos sein, wogegen eine anfangslose Zeit einen Widerspruch enthält. Darum muss natürlich die Sukzession als eine Unvollkommenheit vom Begriff der göttlichen Ewigkeit ausgeschlossen werden. Freilich bleibt uns eine solche Dauer auf immer unbegreiflich. Jedoch bildet dies noch keinen genügenden Grund, das Zugleichsein ohne alle Aufeinanderfolge in Gott zu leugnen, wie manche Philosophen es tun. So schreibt Dr. Joh. Jul. Baumann[1]) gegen Suarez:

„Ich bekenne, ich sehe nicht ein, warum nicht die subjektive Zeit in Gott sein kann zusammen mit dem gleichzeitig ganzen und vollkommenen Besitz eines endlosen Lebens; — und wenn man sagt: Gott dauert, und will sich etwas unter dieser Dauer vorstellen, so entgeht man dieser Art der Vorstellung niemals, auch nach Suarez nicht; dass dies aber eine Unvollkommenheit in Gott setze, wüsste ich nicht zu finden."

Die Unvollkommenheit besteht darin, dass man Gott auf solche Weise ein kontingentes Dasein mit allem, was daran hängt, zuschreibt. Nach Baumann[2]) soll die Ewigkeit sein

„eine Sukzession, aber eine, in der wesentlich immer dasselbe gesetzt ist; ‚ich bin, der ich war und sein werde' ist ihr Grundgefühl."

Ob sich nicht das gegenseitig aufhebt?!

Zu einem ähnlichen Resultate gelangt auch Wundt[3]) bei seiner diesbezüglichen Ueberlegung:

„Diese schwindelerregende Vorstellung (dass die Welt als ein Schauplatz unaufhaltsamer Vernichtung gedacht wird, da hinter der Gegenwart die Vergangenheit als ein Abgrund liegt, in welchem alles unwiederbringlich versunken ist, was einst Gegenwart war) erweckt unvermeidlich den Wunsch nach einem der Flucht der Zeit widerstehenden Beharren. Die religiöse Weltanschauung gibt diesem Wunsche Ausdruck, indem sie der „Zeitlichkeit" eine zeitlose Ewigkeit gegenüberstellt, einen wunderbaren Doppelbegriff, der zugleich auf die Unmöglichkeit hinweist, jemals aus unseren Vorstellungen die Zeit zu entfernen."

Wie wir dieser Aeusserung Wundts gegenüber einerseits durchaus nicht die grosse Schwierigkeit, ja wenn man will, die Unmöglichkeit in Abrede stellen, uns eine klare Vorstellung oder sagen wir genauer, einen deut-

[1]) Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik I 37.
[2]) A. a. O. 432.
[3]) Logik[3] I 488.

lichen Begriff von der zeitlosen Ewigkeit zu bilden, weil eben den eigentlichen Gegenstand des menschlichen Erkenntnisvermögens die Wesenheiten materieller Dinge ausmachen, so müssen wir uns doch andererseits erinnern, dass unsere beschränkte Vernunft zufrieden sein kann, wenn sie durch ihr Denken über den Weltgrund sich zum Wissen emporarbeitet, wie Gott in sich nicht ist, ohne sich eine vollständige, erschöpfende positive Erkenntnis anmassen zu wollen, die uns inbezug auf die unendliche Natur Gottes nicht bloss in diesem Leben, sondern streng genommen nicht einmal im Himmel je vergönnt sein wird. Dabei dürfen wir ferner auch nicht vergessen, dass blosse Unbegreiflichkeit nicht mit Widerspruch identisch ist.

Was für Schwierigkeiten der Gedanke einer zeitlosen Ewigkeit ohne jede Aufeinanderfolge dem menschlichen Verstande bietet, ersieht man daraus, dass selbst Aristoteles, wenigstens nach meinem Dafürhalten, die Dauer Gottes als mit Sukzession verbunden auffasste; denn er schreibt ihr Stetigkeit zu (*αἰὼν συνεχής*)[1]. Das Stetige aber ist nach seiner Lehre immer in stets wieder teilbare Teile teilbar, was bei der Dauer ohne Aufeinanderfolge nicht denkbar ist.

Nach der bisherigen Untersuchung wird uns nicht mehr schwer fallen, die zwischen dem hl. Bonaventura und dem hl. Thomas strittige Frage zu lösen, ob die Dauer der geistigen Geschöpfe mit einer Aufeinanderfolge behaftet sei.

Mit dem ersten halten wir dafür, dass die Dauer auch der Engel notwendig ein Nacheinander aufweist. Aber geradeso hat der hl. Thomas Recht, wenn er eine Aufeinanderfolge ohne ein Werden und Vergehen (sine innovatione et veteratione) für widersprechend erklärt. Nur sein Schluss daraus, das Aevum kenne daher keine Aufeinanderfolge, ist unrichtig, da im Gegenteil nach dem Gesagten infolge des stetigen Dahinfliessens, Werdens im kreatürlichen Dasein auch die Sukzession darin Platz greift.

Die vorausgehende Erörterung hat uns sozusagen ein paradoxes Ergebnis geliefert. Ausgehend von der Unhaltbarkeit der aristotelischen Zeitdefinition hat unsere Ueberlegung die Berechtigung derselben dargetan. Versteht man unter der Bewegung bloss die sinnfällige, örtliche Bewegung, so ist freilich die von Aristoteles gegebene Zeitbestimmung unzutreffend, weil zu eng. Wird dagegen die Bewegung im weitesten Sinne genommen, so begreift sie unter sich selbst das bisher nachgewiesene Dahinfliessen, das stetige Werden im kontingenten Dasein: und unter dieser Voraussetzung können wir nichts mehr an der aristotelischen Zeitdefinition beanstanden.

Merkwürdigerweise lautet die bekannte aristotelische Definition der Bewegung so, dass sie auch auf unseren Fall anwendbar ist: *ἡ τοῦ δυνάμει*

[1]) *Metaph.* 12. c. 7; 1072. b. 29.

ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν [1]), die Verwirklichung des Potenziellen nach der Beziehung, in welcher es potenziell ist. Die Ursache, welche das hier gemeinte Potenzielle seiner Verwirklichung zuführt, ist die göttliche Erhaltung, welcher das ins Dasein gerufene Geschöpf seine weitere kontingente Existenz verdankt.

Immerhin scheint es mir angezeigt, an die durchgängige Analogie zwischen der örtlichen Bewegung und dem in der Zeit dahinfliessenden geschöpflichen Dasein zu erinnern. Schon das Wort „Dasein" drückt eigentlich bezüglich der zeitlichen Existenz das nämliche aus, wie das Hiersein in der örtlichen Bewegung. Wenn wir nämlich den sich bewegenden Körper während der Bewegung in einem Zeitpunkte, in einem unteilbaren Jetzt betrachten, befindet sich derselbe nur im Durchgang durch einen räumlichen Punkt. Er existiert nicht an diesem Punkte; denn das Existieren bedeutet schon einen dauernden Zustand; somit existiert er an einem Orte nur dann, wenn er dort eine Zeit hindurch ruht. Dementsprechend existiert ebenfalls das Geschöpf nicht in einem unteilbaren Zeitpunkte, sondern lediglich in der teilbaren Zeit; denn seine Existenz ist ein wie immer auch kurz dauernder Zustand. Wie aber weiters die Bewegung in jedem folgenden Zeitpunkte ein Ende haben kann, so vermag auch das Dasein des Geschöpfes in jedem Zeitpunkte aufzuhören.

Ich gestehe offen, dass ich damit nicht eine Erklärung der aristotelischen Lehre von der Bewegung etwa zu geben meine. Es handelt sich vielmehr um eine weiterführende Ausbildung, eine wesentliche Vertiefung derselben, die Aristoteles nie geahnt hat.

Wollten wir aber, um jeder Zweideutigkeit durch Ausschaltung des leicht missverständlichen Ausdruckes „Bewegung" vorzubeugen, gemäss der gegebenen Auseinandersetzung die adäquate Zeitdefinition bestimmen, so wäre die Zeit zu definieren als das Mass des kreatürlichen oder kontingenten Daseins in Beziehung auf das Früher und Später. Auf dieser Grundlage muss sich die weitere Untersuchung über den Zeitbegriff bewegen. Wird die Bewegung wirklich in diesem weitesten Sinne genommen, so gilt dann allerdings der scholastische Grundsatz: ohne Bewegung gibt es keine Zeit.

Mit der auf diese Art und Weise hinreichend erwiesenen Zeitlichkeit des geschöpflichen Seins hängt überdies enge zusammen eine zweite wesentliche Eigentümlichkeit der Kreaturen: die Veränderlichkeit. Was zeitlich ist, muss auch veränderlich sein, und umgekehrt. Deswegen kommt nur Gott die vollkommene Unveränderlichkeit mit der Zeitlosigkeit zu. Qui solus habet immortalitatem (1. *Tim.* 6. 16).

Mögen dann einzelne Geschöpfe noch so lange in irgend einer Beziehung tatsächlich unverändert bleiben oder in fortwährendem Wechsel

[1]) *Phys.* 3. c. 1; 201. a. 10.

begriffen sein, das verschlägt wenig: die Veränderlichkeit, das Vermögen der Veränderung haftet ihnen als eine wesentliche Eigenschaft in jedem Zustande an.

Ferner entsteht nicht durch die tatsächliche Veränderung die Zeit, sondern diese wird von jener schon vorausgesetzt. Nur wo in der Existenz eine Aufeinanderfolge statthat, ist eine Veränderung möglich. Und schliesslich wie zugestandenermassen sowohl die Bewegung als ihr konträrer Gegensatz, die Ruhe in der Zeit verlaufen und von der Zeit gemessen werden, geradeso müssen wir nicht bloss den Zustand der wirklichen Veränderung, sondern auch den konträr entgegengesetzten Zustand, wann das veränderliche Ding unverändert bleibt, als zeitlich auffassen: denn die Veränderung ist nach dem scholastischen Begriffe auch eine Art der Bewegung.

Um richtig und genau zu sprechen, müsste man eigentlich beidemal sagen: das Bewegliche beharrt entweder im Bewegungs- oder im Ruhezustande in der Zeit und das Veränderliche beharrt im Wandelzustande oder hinwiederum im unveränderten Zustande in der Zeit: die Veränderung selbst aus einem in den andern Zustand aber geschieht immer in einem unteilbaren Zeitpunkte, der als solcher keine zeitliche Dauer hat, sondern nur die Grenze der Zeit bildet.

Ganz verkehrt fasst daher Schopenhauer[1]) die Sache auf, wo er ein abfälliges Urteil über die unanfechtbare Lehre Platons fällt, über die Lehre nämlich: jede Veränderung geschehe plötzlich (ἐξαίφνης) und fülle gar keine Zeit:

„Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist."

Diese Lehre verlangt die vollkommene Umkehrung, um richtig zu sein. Uebrigens ist die Quelle jenes Irrtums schon in Kant[2]) zu suchen.

Aus dem oben angeführten Grunde, der Zustand, in welchem das veränderliche Wesen unverändert bleibt, sei geradeso als zeitlich aufzufassen wie der Veränderungszustand, muss die von manchen Gelehrten vertretene Meinung abgelehnt werden, dass zwar eine ewige, anfangslose Bewegung innerlich unmöglich sei, dass hingegen ein unverändertes ewiges Geschöpf keinen Widerspruch einschliesse oder dass sich darin wenigstens kein Widerspruch nachweisen lasse. So Gutberlet[3]). Wenn dieser nun den aus der wesentlichen Kontingenz des Geschöpfes entnommenen Einwand gegen die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung durch

[1]) Ueber die vierf. Wurzel des Satzes v. z. Gr. 4. Kap. § 25.

[2]) A. a. O. 253.

[3]) *Metaph.*[3] 274 und 266 (auch in der 4. Auflage sind die betreffenden Partien unverändert geblieben).

die Erwiderung zu beseitigen versucht, dass Gott ein von Ewigkeit geschaffenes Wesen erst nach einer Ewigkeit in jedem beliebigen Zeitpunkte vernichten könnte, nicht aber zuvor und dies nicht aus Mangel an Macht von Seiten Gottes, nicht infolge einer Notwendigkeit der Existenz des Geschöpfes, sondern wegen der vorausgesetzten Ewigkeit desselben, so enthält eine solche Antwort eben in der gemachten Voraussetzung selbst einen Widerspruch, wie die Folge zur Genüge beweist. Eine Kreatur, die durch eine Ewigkeit nicht zugrunde gehen könnte, ist eine Ungereimtheit.

Noch deutlicher wird der Widerspruch, sobald mit Rolfes[1]) die Unmöglichkeit einer ewigen veränderlichen Welt zugestanden und dann weiter ebenfalls die Möglichkeit einer unveränderlichen ewigen Welt eingeräumt wird; denn ein unveränderliches Geschöpf ist nach dém Gesagten einem schiefwinkligen Quadrate gleichzustellen. Haltlos erscheint nicht minder die Begründung:

„Denn wo gar keine Veränderung im Sein vorhanden ist, da ist auch keine wirkliche Aufeinanderfolge, und da besteht vielleicht auch die Zeit nur nach unserer Vorstellungsweise, nicht in Wirklichkeit."

Der sonst scharfsinnige Schriftsteller liess sich durch den schiefen Zeitbegriff und die noch unrichtigere, nur einen logischen Unterschied zulassende sachliche Identifizierung von Bewegung und Zeit bei Suarez irreleiten und die selbst tief unter die Bewusstseinsschwelle niedergedrückte Lehre vom Aevum übt hier ihren bestimmenden Einfluss auf die Gedankenschattierung unverkennbar aus.

Beiläufig dasselbe gilt gleichfalls von der Bemerkung, die Gutberlet[2]) an ein von Suarez angeführtes Beispiel anknüpft:

„Wenn Gott von Ewigkeit Werg erschaffen würde und daneben oder darin Zündstoff, so könnte das Werg nicht verbrennen. Denn der Verbrennungsprozess würde höchstens fünf Minuten dauern, und dann wären fünf Minuten seit Ewigkeit verflossen, was unsinnig ist. Also ist entweder eine ewige Schöpfung unmöglich, oder es müssen dann unveränderliche Wesen erschaffen werden, oder die ewigen veränderlichen Geschöpfe müssen eine Ewigkeit trotz ihrer natürlichen Veränderlichkeit unverändert erhalten werden."

Von den drei erwähnten Eventualitäten kann nach der vorausgegangenen Erörterung nur noch die erste in Betracht kommen. Eine ewige Schöpfung ist eben schlechthin unmöglich, da die Zeitlichkeit dem Geschöpfe wesentlich ist.

Allerdings erkennen wir nur durch Veränderung die Zeitfolge, allein von dieser psychologischen Seite ist die metaphysische Frage, was die Zeit an sich sei, zu sondern. Nicht durch unsere Wahrnehmung und Messung der Zeit kommt die Zeit selbst erst zustande; umgekehrt setzt jene vielmehr diese schon voraus. Das Denken findet sogar im Dasein

[1]) Philos. Jahrb. X (1897) 20.
[2]) A. a. O. 268.

des sonst unveränderten Geschöpfes eine aktuelle Aufeinanderfolge und hiermit die Zeit. Ich betone eine „aktuelle“: denn die von manchen Autoren [1]) verteidigte virtuelle oder potenzielle Sukzession in den wirklich existierenden Wesen hebt streng genommen die behauptete Aufeinanderfolge oder aber ihre Potenzialität wieder auf. Weil aber eine solche Aufeinanderfolge durchaus nicht sinnfällig und bloss durch subtile Ueberlegung beweisbar ist, deswegen begreift man leicht die verhältnismässig grössere Schwierigkeit der wahren Zeiterkenntnis gegenüber dem Raumbegriffe.

Unsere Kritik des Aevumsbegriffs hat mit der bisherigen Untersuchung die diesfällige scholastische Lehre als unrichtig direkt aus der wesentlichen Eigentümlichkeit d. h. Zeitlichkeit des geschöpflichen Seins überhaupt zu beweisen versucht. Zu demselben Ergebnis gelangen wir auf indirektem Wege, indem auch die ungereimten, unmöglichen daraus gezogenen Schlussfolgerungen die Unzulässigkeit der Voraussetzung dartun.

Um nicht die Abhandlung unnötigerweise über Gebühr auszudehnen, zumal fast alle Schwierigkeiten und Einwürfe gegen den Aevumsbegriff vom nämlichen Gedanken getragen werden, indem sie auf der Unmöglichkeit eines Werdens und Vergehens ohne Aufeinanderfolge in der betreffenden Dauer fussen, will ich von den Widersprüchen nur einen herausheben.

Nach der Meinung des hl. Thomas ist die äviterne Dauer ohne Aufeinanderfolge und demnach als unteilbar zu denken. Gesetzt also den Fall, Gott wollte irgend einen Engel zuerst erschaffen und dann wieder vernichten, so würde dieser während seines Daseins eine äviterne unteilbare Dauer haben. Nachdem aber ein solches Aevum ganz zugleich unteilbar ohne Aufeinanderfolge währt, müsste jener Engel zugleich sowohl anfangen als aufhören zu sein, mit andern Worten er würde zugleich sein und nicht sein, was einen handgreiflichen und unlösbaren Widerspruch einschliesst.

Capreolus [2]) sieht sich auf diesen Einwand gezwungen zu antworten, dass so ein beharrendes Jetzt des Aevums mit unserer ganzen Zeit und mit ihren einzelnen Teilen zusammenzubestehen vermöge und dass infolgedessen in einem solchen unteilbaren Jetzt zwei kontradiktorische Sätze zugleich wahr sein könnten.

Damit aber wäre ohne allen Zweifel der Grundsatz des Widerspruches, die unbedingte Voraussetzung jeder Wissenschaft, aufgegeben. Das ist gleichbedeutend mit dem völligen Schiffbruch der Philosophie. Nach solchen Zugeständnissen könnte nicht einmal mehr der Pantheismus erfolgreich bekämpft werden, indem dadurch der Widerlegung gerade die unerlässliche Grundlage entzogen wird. Auch hilft gar nichts zu sagen, das Aevum koexistiere verschiedenen Teilen unserer Zeit. Denn erstens kommt es

[1]) Schiffini S. J. *Disp. Metaph.* I 331; Scheeben a. a. O.

[2]) 2. d. 2. qu. 2. a. 3. concl. 5. ad 10.

lediglich auf die Frage an: Ist das ganze Aevum zugleich oder nicht? Wenn ja, wäre der Grundsatz des Widerspruches aufgehoben. Zweitens hat das Aevum als eine mit der unsrigen Zeit in keinem Zusammenhange und in keiner Beziehung stehende Dauer mit der letzteren durchaus nichts zu schaffen. Jede Verteidigung gegen die besagte Einrede läuft deshalb notwendig bloss auf nichtssagende Ausflüchte, leere Worte hinaus, welche das daran Gefährliche, Verhängnisvolle höchstens zu verhüllen imstande sind, ohne es zu erklären oder zu beseitigen.

Dasselbe gilt ebenfalls von der Antwort des Scotus [1]:

„ad secundum similiter potest dici, quod angelus potest annihilari in eodem nunc negative, si habet nunc i. e. quod suum nunc deficiat secum; si autem suum nunc non differat a sua existentia, tunc potest annihilari cum aeternitate (!?) et esse cum aeternitate, sed non cum tota ratione praesentialitatis aeternitatis".

Die Ewigkeit verträgt sich gewiss nicht mit dem veränderlichen Sein und kann nicht das Mass einer Dauer mit Werden und Vergehen abgeben.

Vielleicht könnte jemand erwidern, durch die angeführten Gründe werde zwar eine äviterne Dauer ohne jegliche Aufeinanderfolge im Sinne des hl. Thomas, nicht aber das vom hl. Bonaventura und von andern vertretene, mit einem Nacheinander verbundene Aevum ausgeschlossen; die Aufeinanderfolge sei jedoch hier nicht stetig, sondern diskret, bestehe aus unteilbaren Momenten (ex indivisibilibus quandocationibus) [2]. Damit werden wir nun schon zur Lehre über die diskrete Zeit hinübergeführt, weil die Schwierigkeiten weder grösser noch kleiner sind, ob diese Art von Dauer auf das sogenannte substanzielle oder akzidentelle Sein angewandt wird. Der ganze Unterschied beschränkt sich darauf, dass in der thomistischen Auffassung durch die Trennung zwischen substanziellem und akzidentellem Sein in den Aevumsbegriff eine Ungereimtheit mehr hineingetragen wird. Denn wie wir bereits gesehen haben, ist die längere oder kürzere Dauer bloss das Mass des Daseins und nicht der Wesenheit. Ferner gibt es nur ein Dasein bei jeder Substanz ohne den Unterschied von substanziellem und akzidentellem. In dieses Sein fällt alles Tun und Leiden der Substanz. Somit folgt naturgemäss aus der Aufeinanderfolge in der Tätigkeit geradeso ein Nacheinander im Dasein oder im substanziellen Sein. Nach der thomistischen Auffassung hingegen hätten wir ein unteilbares, zugleichseiendes Aevum, in welchem sich trotzdem verschiedene aufeinanderfolgende Akte stets aneinander reihen. Das unteilbare und zugleichseiende Aevum müsste daher in sich Teile enthalten und innerlich mit einem Nacheinander verknüpft sein, was einen Widerspruch bedeutet.

[1] 2. d. 2. qu. 1.

[2] Vgl. Katholik II (1885) 380 f.

Die Sympathie in der Sittenlehre Jesu.

Von Dr. Philipp Kneib in Würzburg.

Sympathie und Apathie, sympathisch und unsympathisch sind vielgebrauchte Worte. Sie werden in der Umgangssprache im Sinne von Zuneigung bzw. Abneigung angewandt, die sowohl durch geistige wie durch körperliche Eigenschaften hervorgerufen sein können. Doch steht ihre Beziehung auf das Geistige im Vordergrund. Aber auch hier ist die Bedeutung eine abgeleitete. „Sympathie für jemanden haben" kann entsprechend dem griechischen συμπάσχειν = mitleiden, mitfühlen (auch: mitdenken) ursprünglich nur so viel heissen, dass man sich in dessen Lage hineinversetzt und seine Gefühle und Gedanken in diesen Situationen auf sich selbst wirken lässt. Sind wir imstande, so zu fühlen und zu denken, wie er, dann haben wir „Sympathie" für ihn, er ist uns „sympathisch". Im gegenteiligen Falle redet man von Apathie und bezeichnet ihn als unsympathisch. Dies geschieht namentlich dann, wenn wir von seinen Gefühlen und Gedanken geradezu abgestossen werden.

In ihrer ursprünglichen Bedeutung, d. h. als die Fähigkeit, sich in einen anderen mit seinen Gefühlen und Gedanken hineinzuversetzen und so an diesem teilzunehmen, hat die Sympathie auch einen wissenschaftlichen Wert, vor allem für die Sittenlehre. Die schottischen Philosophen Hume und Smith wollten aus ihr sogar die Eigenart des Sittlichen gegenüber dem Nützlichen und Angenehmen und das entsprechende Charakteristikum des Gewissensurteils und der Gewissensforderung herleiten. Auch von hervorragenden Ethikern der Neuzeit werden diese Versuche als verfehlt betrachtet. Wenn der Mensch von Natur aus und ursprünglich nur für eigene Lust und gegen eigene Unlust Sinn und Interesse hat, dann kann die besondere Eigentümlichkeit des sittlichen Urteils, seine Verschiedenheit von Lust- und Unlustgefühlen, sein Anspruch, allem bloss Angenehmen und Nützlichen unbedingt vorgezogen zu werden, nicht erklärt werden, man mag auch noch so oft sich selbst in andere und andere in sich hineinversetzen. Denn letzteres hat im Grund genommen nur die Aufgabe, fremde Lust und fremdes Weh gewissermassen zur eigenen Lust und zum eigenen Weh zu machen.

Doch hat die Sympathie trotzdem ihre Bedeutung und zwar auf dem Gebiete der Nächstenliebe. Selbst unser Heiland Jesus Christus hat sie

verwertet. Im siebenten Kapitel des Matthäusevangeliums Vers 12 gibt er eine allgemeine Regel zur Ausübung der Nächstenliebe: „Alles, was ihr wollt, dass es euch die Leute tun, das sollt ihr ihnen auch tun.“ Im Lucasevangelium (6,31) wird die gleiche Norm angegeben: „Wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, so tut auch ihnen.“ Schon im alten Testament finden wir das nämliche. In den Abschiedsermahnungen, welche Tobias an seinen Sohn richtet, hören wir auch die Worte: „Sieh, dass du niemals einem anderen tust, was du nicht willst, dass man dir tue“ (*Tob.* 4, 16). Sie sind nur der negative Ausdruck für das, was der Heiland fordert, und enthalten der Sache nach das Gleiche. Seitdem begegnen uns diese Worte in vielen christlichen Katechismen, und bis in unsere Zeit ist ihre Wertschätzung eine grosse. Und sie verdienen dieselbe vollauf. Es gibt wohl kaum ein besseres Mittel, in Fällen, wo wir zu anderen in Beziehung treten, das sittlich Rechte zu erkennen und es leichter zu vollbringen, als sich selbst in die Situation des anderen zu versetzen und dann zu fragen, was man wohl selbst in diesem Zustand fühlen und erwarten würde. Wenn die Lage eines anderen so geartet ist, dass sie unsere Aufmerksamkeit in besonderer Weise auf sich zieht, geht dieser psychologische Prozess leicht und wie von selbst vor sich. Aber auch in Fällen, wo er weniger rasch und ohne eigene bewusste Tätigkeit vielleicht überhaupt nicht stattfindet, hat der Vorgang seine unumstössliche Bedeutung. Wenn wir einen Menschen in grossem Unglück sehen, voller Schmerz und Weh, dem wir in etwa abhelfen können, dann werden unsere Empfindungen und Gedanken mächtig in seine Lage hineingezogen, und wir fühlen uns gedrängt, ihm zu helfen, soweit wir können. Bei anderen Vorkommnissen müssen wir selbst mit eigener bewusster Anstrengung den Prozess in uns vollziehen. Nehmen wir an, es hat uns ein sonst edler Mensch in der Aufregung beleidigt. Was zunächst uns ergreift, sind die eigenliebigen Affekte des Zornes, der Erbitterung und der Rachsucht. Sobald wir uns aber bemühen, in den anderen uns hineinzuversetzen und so zu erkennen, wie er nur in unüberlegter Heftigkeit uns beleidigte, wie er jetzt schon die Sache bedauert, wie er wünscht, wir möchten seiner Heissblütigkeit wegen, in der sich nicht sein wahres Innere, sondern nur eine vorübergehende Aufwallung zeigte, ihm verzeihen, wird unsere Stimmung eine andere werden. Nur in dieser Stimmung werden wir das sittlich Richtige tun. Auch Förster weist in seiner vortrefflichen Jugendlehre darauf hin (361, 362), dass man sich gegen den Mitmenschen oft nur dann in der rechten Weise benimmt, wenn man sich in seine Seele hineindenkt. Er erzählt auch ein Beispiel, wonach sich infolge dessen Hass und Verachtung in Mitleid und Liebe umwandelte.

Worin ist die Bedeutung der Sympathie für die Erkenntnis des Rechten und für dessen leichtere Vollbringung psychologisch begründet?

Es liegt im Wesen des Ich als eines in sich abgeschlossenen Ganzen, das notwendigerweise alles irgendwie auch auf sich beziehen muss und das

von Natur aus zur Wahrung der eigenen Interessen intensiv und unwiderstehlich hingedrängt wird, dass es das Recht *eigener* Wünsche und *eigener* Forderungen am ehesten erkennt und begreift. Diese Art der Liebe zu sich selbst bewirkt auch oft, dass wir die Angemessenheit fremden Verlangens übersehen oder gar falsch beurteilen. Dieser Gefahr wird vorgebeugt, wenn wir uns selbst in die anderen mit ihrem Begehren hineinversetzen und dieses so gewissermassen zu dem unsrigen machen. Unser eigenes Verlangen wird dann sozusagen mit einem zweiten eigenen Verlangen in Parallele gesetzt und auch dessen Berechtigung wird besser erkannt, eben weil es auf die genannte Weise zu dem unsrigen geworden ist. Wir werden leichter einsehen, mit welchem Rechte uns ein armer Unglücklicher um eine Liebesgabe bittet, wenn wir uns sagen: Denke Dir einmal, *Du* wärest in dieser Lage! Was würdest nun *Du* empfinden und wünschen? Dieses Verfahren wird uns viel eher zur richtigen Erkenntnis verhelfen, als wenn wir nur einfachhin das Verlangen anderer dem eigenen Begehren gegenüberstellen. Wie so durch die Sympathie das bessere *Verständnis* für das ethische Gute und die Pflicht garantiert wird, so wird auch deren *Vollzug* durch sie mehr gesichert. Wenn die Erkenntnis des Rechten bestimmter ist, dann kennt naturgemäss das Wollen seinen Weg und seine Richtung klarer, wird also leichter in der angemessenen Weise erfolgen. Dann aber werden ausserdem gerade durch die Sympathie Affekte und Triebe wachgerufen, die in dem Sinne der Pflicht wirken. Wenn nämlich auch die einfache Erkenntnis der Pflicht und ihrer Begründung zum rechten Handeln genügt, so wird doch durch die Gefühle, Affekte und Triebe, welche in der Richtung des Guten mit elementarer Kraft tätig sind, das richtige Wollen erleichtert. Die reine Verstandeseinsicht *lockt* gewissermassen nur den Willen, *ruft* ihn zum Handeln auf, seine ganze Energie muss sich aufraffen, damit er das vollbringe, was die Pflicht fordert. Dies gilt namentlich dann, wenn die naturhaften Gewalten des Gefühls- und Trieblebens zum Gegenteil drängen. Sind nun aber auch Gemütserregungen da, welche nach der Seite des Guten hin treiben, so wird die Entscheidung im Sinne des sittlichen Gebotes erleichtert. Wer ganz aus frei aufgebotener Willenskraft auf Grund der Erkenntnis des ethischen Gesetzes gegenüber selbstischen Neigungen sich entschliessen muss, gleicht einem Menschen, welcher mit mannhafter Anstrengung den Gipfel eines steilen Berges erklimmt. Wer aber dabei von Gefühlsneigungen unterstützt wird, ist sozusagen einem Vogel ähnlich, welcher auf leichten Schwingen ohne viele Anstrengung in jene Höhen sich erhebt. Gerade durch die Sympathie aber wird unser Gemüt für die Werke der Nächstenliebe entflammt. Sich in die Situation eines anderen hineindenken, heisst das eigene Gefühl für ihn wachrufen, weil man dann gewissermassen für sich selbst fühlt und weil das Fühlen für sich selbst viel tiefer in der menschlichen Natur wurzelt, als die herzliche Teilnahme an den Geschicken

und Interessen des Nebenmenschen. Wir werden uns also zu den Werken der Nächstenliebe in besonderer Weise befähigen, wenn wir die Worte des Heilandes tief in unsere Seele eingraben und durch Uebung und Gewöhnung das Hineindenken in andere uns zur Regel machen. So wird der Selbstsucht ein mächtiger Gegner geschaffen, Aber auch unsere Jugend müssen wir bei Zeiten anlernen, ein gleiches zu tun. Aeusserungen der Gemütsrohheit gegen Mitmenschen, auch gegen Tiere, viele Erscheinungen eines abstossenden Egoismus, des Neides, der Rachsucht usw. werden weniger zahlreich werden, Mitleid und auch Mitfreude weniger selten, wenn in Unterricht und Erziehung noch mehr Wert gelegt wird auf des Heilandes Worte: „Alles, was ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen auch tun."

Gerade hier muss dafür gesorgt werden, dass jene Formel keine blosse Formel bleibt, die wie vieles andere mechanisch auswendig gelernt und aufgesagt wird. Ihr Sinn muss in Fleisch und Blut übergehen. Erläuterung, Beispiel, Anwendung und öftere Hinweise sind deswegen hier besonders am Platze. Die Betätigung der Sympathie wird auf diese Weise vielen gewiss zur zweiten Natur werden, die mit instinktiver Sicherheit sich äussert, zum Segen für andere und für sie selbst.

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles. Von Dr. Severin Aicher. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1907, Verlag von Reuther & Reichard. gr. 8. 149 S. ℳ 4,50.

Aristoteles oder Kant, Intellektualismus oder Agnostizismus, diese Fragen stehen gegenwärtig im Vordergrund der erkenntnistheoretischen Diskussion. Sehr aktuell ist dieses Thema geworden namentlich durch die für Theologie und Philosophie bedeutungsvolle Enzyklika Papst Pius' X. „Pascendi", welche bekanntlich den Agnostizismus des Kantianismus verwirft, dagegen die an Aristoteles sich eng anschliessende beste Scholastik im Sinne des hl. Thomas von Aquin als Heilmittel gegen die Irrtümer des Modernismus eindringlich empfiehlt. Es verdient daher Anerkennung, dass der Verfasser vorliegender, als Ergänzungsheft zu den „Kantstudien" erschienenen Schrift es unternommen hat, eine kritische Vergleichung der Erkenntnislehren des grossen griechischen Denkers und des für die Entwickelung der neueren Philosophie so einflussreichen deutschen Philosophen zu geben.

Gleich die allgemeine Einleitung zeigt, dass er den Kern der bezüglichen Streitfragen, den sogenannten springenden Punkt richtig erfasst hat. „Ein guter Teil der philosophischen Denkarbeit aller Jahrhunderte ist in dem Bestreben aufgegangen, die Vermittelung zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zu finden. . . . Zwei Versuche, dieses schwierigste aller Probleme zu lösen, traten in der Geschichte der Philosophie besonders hervor — ebensowohl infolge der geistigen Kraft ihrer Begründer, als des harten Widerstreits, in den die beiden Systeme zu einander traten: es ist die Philosophie des Aristoteles, des Heros der alten, und das System Kants, des Bahnbrechers der neuen Philosophie. Das Problem ist das gleiche, der Weg zur Lösung gar verschieden und die Lösung selbst geradezu entgegengesetzt. Aristoteles schreitet vom Sein zum Denken fort, Kant vom Denken zum Sein. Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken."

Wie der Vf. weiter bemerkt, tritt bei aller Verschiedenheit doch immer wieder ein gemeinsames Merkmal hervor, nämlich die durchgreifende Unterscheidung von Formalem und Materialem, von Form und Stoff, „Auf ihr ruht das ganze aristotelische System, ohne sie ist Kants Erkenntnistheorie unverständlich." Sehr passend schickt er daher in der speziellen Einleitung eine Erörterung der aristotelischen, zunächst in der Naturphilosophie zur Geltung gebrachten Begriffe Form und Materie voraus.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: I. Teil: Die Erkenntnisfaktoren (Unterscheidung von Form und Stoff im Erkennen). II. Teil: Der Erkenntnisprozess. III. Teil: Der Erkenntnisbegriff (Zusammenfassung). Wir sehen hier davon ab, den reichen Inhalt der Schrift zu skizzieren und wollen nur auf einige Einzelheiten eingehen. Der Vf. verwertet in der Interpretation der aristotelischen Lehren die griechischen Kommentare nach der Ausgabe der Berliner Akademie: den sehr scharfsinnigen Kommentar des hl. Thomas von Aquin *„De anima"* hat er nicht berücksichtigt, was Rezensent bedauert. S. 6 bemerkt der Vf. über den aristotelischen Begriff der Materie mit Hinweisung auf Lange, Geschichte d. Material. „Mag auch der ›Grundirrtum‹ dieser ganzen Theorie darin stecken, ›dass der Begriff des Möglichen, des *δυνάμει ὄν*, das doch seiner Natur nach eine blosse subjektive Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird‹, jedenfalls bleibt sie ein grossartiger Versuch, die Natur mit ihrem Wechsel, ihrem Geschehen, wie sie sich uns in der Erfahrung darbietet, zu erklären." Dagegen sei bemerkt: Das mögliche Sein ist bei Aristoteles nicht nur das logisch Mögliche, nicht nur eine subjektive Annahme, welche in die Dinge hineingetragen wird, sondern die reale Potenz als Bedingung des Werdens. Aristoteles hat durch sorgfältige Betrachtung des Werdens in der Natur erkannt, dass es ein Mittleres gebe zwischen dem Nichts und dem aktuellen Sein und dadurch den starren Monismus der Eleaten überwunden. Er hat die Lehre von der realen Potenz aus den Tatsachen der Natur herausgelesen, nicht in sie hineingetragen (vgl. unsere Schrift „Elemente der Aristotelischen Ontologie").

Was die Interpretation der aristotelischen Lehre vom tätigen und leidenden, potenziellen Verstand betrifft, bietet dieselbe allerdings manche Schwierigkeiten, wie Rezensent beim eingehenden Studium der betreffenden Texte sich selbst überzeugte. Der Auffassung aber, dass Aristoteles den menschlichen *νοῦς* mit dem göttlichen in pantheistischer Weise identifiziere (S. 20) können wir nicht zustimmen. — Die scharfsinnige Schrift von Aicher ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte und Kritik der Erkenntnislehre und verdient allen Freunden ernster philosophischer Studien empfohlen zu werden.

Luzern. **Dr. N. Kaufmann.**

Metaphysik.

Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid herausgegeben von Dr. Jos. Sachs. 3. Auflage. Paderborn 1907, Ferdinand Schöningh. VIII und 276 S. *M* 3,60.

Die erste Auflage wurde als Manuskript gedruckt, um bei philosophischen Vorlesungen als Leitfaden zu dienen. Auch in der dritten Auflage ist das Buch ein Leitfaden geblieben. An Klarheit und Uebersichtlichkeit wird es von keinem mir bekannten Lehrbuch der Philosophie übertroffen. Es enthält nicht bloss, wie ich anfangs, als ich den Titel las, vermutete, die allgemeine Metaphysik oder Ontologie, sondern auch die Kosmologie (Körperlehre), Anthropologie (Psychologie) und Theologie; es ist also ein Kompendium der Realphilosophie. Wenn der Herausgeber sich entschliessen wollte, einen kurzen Abriss der Logik und Erkenntnislehre sowie der Ethik hinzuzufügen, so hätten wir ein praktisches Kompendium der Gesamtphilosophie. Wie der Titel andeutet, ist das Buch im Geiste des heil. Thomas verfasst. Eigentlich wird auch auf Aristoteles, den Meister des hl. Thomas, zurückverwiesen. Neueren Fragen wird nicht aus dem Wege gegangen, jedoch werden dieselben kurz abgemacht, oft zu kurz, z. B. die Frage nach der Wechselwirkung zwischen dem Psychischen und Physischen, auf deren Schwierigkeit neuestens Alois Müller in der ‚Zeitschrift für Psychologie' von Ebbinghaus (47. Bd.) energisch hingewiesen hat. Auf Literaturangaben wird fast vollständig verzichtet, ich meine mit Unrecht, denn ein Studienbuch für Akademiker muss meines Erachtens den Schüler auf Quellen hinweisen, in denen er eingehendere Belehrung über diesen oder jenen Punkt finden kann, die Werke von Thomas können als Quelle allein nicht genügen. Beweise aus dogmatischen Lehrentscheidungen (190) gehören wohl nicht in ein Lehrbuch der Philosophie, höchstens können sie meines Erachtens in einer Anmerkung beigefügt werden. Diese Ausstellungen hindern nicht, dass ich das Buch warm empfehle sowohl als Lernbuch für Studierende wie auch als Repetitionsbuch für solche, die ihre philosophischen Kenntnisse einmal bequem und rasch auffrischen wollen.

Cöln. **Dr. H. Weertz.**

Psychologie.

Grundlinien der Psychologie. Von St. Witasek (Philosophische Bibliothek Bd. 115). Leipzig 1908, Dürr. V u. 392 S. 3 *M*.

Ueber den psychologischen Standpunkt des Vf.s können wir uns am besten in Kürze orientieren, wenn wir seine Ansichten über das „Gegenstandsgebiet" der Psychologie, über das Verhältnis der physischen zu den psychischen Tatsachen und über die Seele darlegen.

„Gegenstand der Psychologie sind die psychischen Tatsachen", nicht die Seele, auch nicht „die Erlebnisse nach ihren subjektiven Eigenschaften".

Inbetreff des Verhältnisses zwischen Psychischem und Physischem unterzieht er die verschiedenen Ansichten, namentlich die Wechselwirkung und den psychophysischen Parallelismus einer Kritik. Er löst die Schwierigkeiten, welche gegen die Wechselwirkung vorgebracht werden, insbesondere bespricht er ausführlicher das Gesetz von der Erhaltung der Energie und kommt zu dem Schlusse:

„So können wir schliesslich mit aller wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit sagen: auch das Gesetz von der Erhaltung der Energie steht einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem nicht entgegen; es lässt sich auf verschiedenen Wegen mit ihr in Einklang bringen, und nur in der Entscheidung für diesen oder jenen mag eine Schwierigkeit zu finden sein" (31).

Gegen den psychophysischen Parallelismus wendet er ein, dass er mit mehreren Hilfshypothesen belastet sei: der Annahme einer substanziellen Seele und der Allbeseelung; doch hält er ihn nicht für unmöglich. Aber es erscheint ihm für jetzt sicher:

„Der rein erfahrungswissenschaftlichen Behandlung unserer Frage kann nach dem heutigen Stande der Dinge weder die Wechselwirkungslehre noch auch der Parallelismus voll genügen; mit einfacheren Mitteln arbeitet jene, doch innerlich unmöglich ist auch dieser nicht" (46).

Das Problem muss darum auf metaphysisches Gebiet hinübergespielt werden, doch zeigt der Vf.,

„dass wir für unsere Frage, ob Wechselwirkung oder nicht, von einer Metaphysik, auch wenn sie dem Monismus noch so günstig ist, keine Entscheidung zu erwarten haben" (47).

Dass der Parallelismus eine substanzielle Seele fordern müsse, können wir nicht so unbedingt zugeben; er wurde ja gerade ausgedacht, um sie zu beseitigen, wie auch der Vf. meint, aber die anderen Hilfshypothesen, bzw. seine metaphysischen Voraussetzungen, die er nicht entbehren kann, zeigen seine ganze Unhaltbarkeit. Denn das genaue Zusammentreffen von psychischen und physischen, ihnen immer genau entsprechenden, Geschehnissen lässt sich nach Ablehnung der gegenseitigen Beeinflussung nur erklären, indem man entweder alles für psychisch oder alles für physisch ausgibt, oder beide in einem Höheren, der Spinozistischen Substanz, gegründet sein lässt, oder indem man entweder okkasionalistisch durch das stete Zurechtrücken der beiden Uhren, oder durch die prästabilierte Harmonie ihr Zusammenstimmen begreiflich zu machen sucht. Das sind aber keine annehmbaren Hilfshypothesen, sondern der Erfahrung und der wissenschaftlichen Erklärung widersprechende Dichtungen.

Die substanzielle Seele ist aber keine Hilfshypothese, weder für den Parallelismus noch für die Wechselwirkung, sondern steht aus anderweitigen Gründen als Tatsache fest. Wenn dies der Fall wäre, wollte sie der Vf.

auch den Parallelisten zu gute halten: er bestreite aber die Haltbarkeit der dafür geltend gemachten Gründe. Sehen wir seine Kritik etwas näher an.

„Es entspricht geradezu einer alten Tradition, zu behaupten, dass die psychischen Tatsachen, etwa Vorstellungen, Gefühle, nicht selbständig existieren können, sondern auf die Existenz eines anderen Selbständigen angewiesen sind, von dem sie gleichsam getragen werden, dem sie anhaften, angehören, inhärieren . . .; wir wollen sehen, ob die Behauptung sich zu behaupten vermag."

„Da gilt nun folgendes. Eine psychische Tatsache kann sicherlich nicht existieren, ohne irgendwie in Zusammenhang mit irgend etwas anderem Wirklichen zu stehen: äussersten Falles ist dies schon dadurch verbürgt, dass sie notwendig eine Ursache haben muss. Dies hat aber für die Annahme einer substanziellen Seele nur dann etwas zu bedeuten, wenn sich jener Zusammenhang als der erweist, der zwischen Eigenschaft und Ding besteht. Leicht könnte dann das Ding die substanzielle Seele sein: sie hätte Empfindungen, Gedanken usw. als ihre Eigenschaften geradeso zu tragen, wie etwa das Ding Gold die gelbe Farbe, den Glanz, die körperliche Ausdehnung, die Schwere usw. an sich trägt" (48 f.).

Was W. dagegen einwendet, ist absolut wertlos, da kein Vernünftiger das Denken, Fühlen usw. als Eigenschaft der Seele auffasst, um daraus ihre Substanzialität zu beweisen: Sie sind Erlebnisse, sind Tätigkeiten, die ebenso einen Erlebenden, ein Tätiges verlangen wie die gelbe Farbe ein Gefärbtes.

Ganz unzutreffend aber ist es, wenn der Vf. daraus, dass die Gedanken, Gefühle, Eigenschaften haben, nicht solche sind, folgert, das sie eher „Dinge, wenn auch besonderer Art", genannt werden können. Denn Eigenschaften haben, kommt auch Eigenschaften, nicht bloss Dingen zu. Als Eigenschaften seelischer Erlebnisse führt er an: Stärke und Dauer der Tonempfindung, Festigkeit eines Entschlusses. Aber auch die Farbe, die Ausdehnung haben grössere oder geringere Sättigung, Stärke, Intensität usw.: und andere Eigenschaften, wie gut, schlecht, haben nicht bloss Eigenschaften, die nach Intensität, sondern auch nach Qualität verschieden sind. Also ist der Besitz von Eigenschaften nicht Kriterium des Dinges.

Als Eigenschaften, wahre Eigenschaften unseres Wesens will der Vf. nur Verstand, Entschlossenheit, Gemüt und ähnliches gelten lassen: aber wessen Eigenschaften sind sie dann? Wenn nicht einer Seele, dann des Körpers: und wir haben den platten Materialismus, den doch auch W. abweist.

Doch selbst als Eigenschaften gefasst, verlangen nach unserem Vf. die seelischen Erscheinungen keine Seele. Sie halten sich gegenseitig.

„Die Erfahrung zeigt uns Dinge: und jedes Ding ist ein Komplex von einzelnen einfacheren Bestimmungen, die, wenn wir sie in ihrer Zugehörigkeit zu dem Komplex betrachten, als Eigenschaft erscheinen und die in ihrem Zusammensein das Ding ausmachen. Die Dinge sind in unserer Erfahrung gar nichts anderes als der Komplex von alle dem, was wir im Hinblick auf sie selbst als ihre Eigenschaften bezeichnen" (50).

Allerdings bietet uns die sinnliche Erfahrung nur einen Komplex von Eigenschaften, aber wie jede einzelne Eigenschaft, so verlangt auch der Komplex ein etwas, was die Eigenschaft hat. Wohl kann eine Eigenschaft von einer anderen getragen werden, wie die Farbe von der Ausdehnung, aber die Ausdehnung selbst kann nicht von der Farbe oder einer anderen Eigenschaft getragen werden, sie verlangt ein Ausgedehntes und so schliesslich der ganze Komplex. Das Bild vom Baume, dessen Wurzel nicht ohne Stamm, und die Wurzel nicht ohne den Stamm leben kann, ist sehr unzutreffend. Denn es handelt sich nicht um Leben, sondern um Sein; Wurzel und Stamm haben aber kein bloss akzidentales Sein, sie sind nicht Eigenschaften, sondern Dinge, die allerdings keines weiteren Trägers bedürfen.

Aber selbst zugegeben, die Eigenschaften könnten sich gegenseitig stützen: hervorbringen können sie sich nicht. Denn wenn zwei Ursachen sich gegenseitig bedingen sollen, müsste jede vor der andern, also vor sich selbst dasein und wirken. Wer ist nun die Ursache des Komplexes der psychischen Erscheinungen? Wenn die Seele geleugnet wird, ist es der Körper. Also führt die Leugnung der substanziellen Seele unweigerlich zu dem verpönten Materialismus.

Schliesslich geht der Vf. doch näher auf die Sache ein, indem er das Wesen der psychischen Erlebnisse als Vorgänge gelten lässt:

„Man sagt jedoch auch, und zwar gewiss mit Recht, die psychischen Tatsachen seien Vorgänge. Vorgänge müssen doch sicherlich Vorgänge an etwas sein; und dieses Etwas lässt sich in unserem Fall kaum anders deuten, denn als substanzielle Seele."

„Auch dieser Schluss ist übereilt. Ein Vorgang ist zunächst Veränderung, die psychischen Tatsachen sind aber nicht Veränderungen. Ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Gedanke sind etwas Reales, was von Veränderung nicht gilt" (50).

Man kann wohl die inneren Tatsachen Vorgänge nennen, damit sind sie aber sehr ungenau charakterisiert: es wird damit schon von vorneherein ein unpersönliches Geschehnis nahegelegt, wie es durch ein Impersonale wie: ‚Es blitzt', ‚es regnet' bezeichnet wird. Darnach wäre es ganz zutreffend, zu sagen: ‚Es denkt, es fühlt in mir:' wovor manche freilich nicht zurückschrecken. Genauer schon wäre: ein inneres Erlebnis, das jedenfalls nicht gegen einen, der erlebt, präjudiziert. Warum nennt man sie nicht Tun, Tätigkeit, als was sie sich unmittelbar darstellen. Das Denken, Wollen ist eine Tätigkeit. Die Tätigkeit verlangt aber einen Tätigen.

Freilich ist es vorteilhaft für die Leugnung der Seele, immer nur von Vorstellungen, Gefühlen usw. zu sprechen. Diese substantivischen Bezeichnungen hypostasieren die Tätigkeiten. So kann man sie wohl Dinge, wenngleich eigener Art nennen. Aber auch so sind es gar sonderbare „Dinge". Der Gedanke bezeichnet einmal das Gedachte, dann aber das Denken selbst.

Der Gedanke, das Gedachte kann wohl ein Ding sein, aber von den Gegenständen des Denkens handelt die Psychologie nicht, sondern von den psychischen Akten, dem Denken, Fühlen. Das Denken, Fühlen verlangt einen Denkenden, Fühlenden. Oder soll der Gedanke das Denken selbst denken? Das Denken ist Denken, denkt aber nicht.

Es trifft eigentlich auch nicht zu, dass ein Vorgang an etwas vorgehen müsse, viel eher geht er in etwas, an einem Orte, zu einer Zeit vor. Ferner ist es unrichtig, dass ein Vorgang Veränderung sei. Es gibt Vorgänge, selbst materielle, wie ein momentaner elektrischer Funke, die ohne Veränderung eintreten. Aber das unverzeihlichste Sophisma wird begangen, wenn die Veränderung als Vorgang etwas nicht Reales sein soll, was doch der Gedanke usw. sei. Es hätte geschlossen werden müssen: Also ist das Denken kein Vorgang, was doch der Vf. selbst behauptet.

Der abstrakte Begriff der Veränderung ist allerdings nichts Reales, aber wenn man einen wirklichen Vorgang als Veränderung bezeichnet, so kann man doch darunter nur ein wirkliches sukzessives Geschehen verstehen. Ein solches reales Geschehen ist aber auch das sich verändernde, sukzessive Denken: es kann also ebenso gut Veränderung wie sich Veränderndes genannt werden; daraus aber, dass es sich verändert, kann auf eine selbständige Existenz desselben nicht geschlossen werden, umgekehrt verlangt die wirkliche Veränderung ein Substrat. Auch eine Veränderung, selbst die stetige Bewegung, kann eine Veränderung erleiden.

So ist jeder Satz dieses Beweises anfechtbar oder unhaltbar oder offenbar falsch. Doch beruft sich der Vf. auch hier wieder für die Existenzfähigkeit der psychischen Tatsachen ohne Substrat auf den Komplex, in welchem sie regelmässig auftreten.

„Jede einzelne psychische Tatsache mag für sich allein existenzunmöglich sein — im innerlich zusammenhängenden Verband jedoch ergibt sich ihnen die Existenzfähigkeit von selbst“ (51).

Aber was hält sie denn zusammen, wenn sie alle ohne gemeinsames Substrat Dinge, wenngleich eigener Art, sind? Vielleicht die Kohäsion, die Anziehungskraft, chemische Verwandtschaft! Oder ist das Gehirn, in dem alle sich abspielen, der Einigungspunkt? Dies kann nur ein platter Materialist behaupten. — Aber sie wirken auf einander, die Vorstellung bewirkt den Willensentschluss, der Wille bewirkt die Bewegung der Glieder usw.

Durch Einwirken auf einander wird kein Zusammenhalt hergestellt, sonst wären auch die Massen, die alle einander anziehen, geeint. Die psychischen Tätigkeiten können aber als solche gar nicht auf einander einwirken. Denn Vorstellen, Fühlen sind immanente Tätigkeiten, die nicht nach aussen gehen, sondern das vorstellende, fühlende Subjekt selbst affizieren. Eine Einwirkung derselben auf einander ist also nur dadurch möglich, dass ein Subjekt auf sich selbst einwirkt, wenn z. B. seine Vorstellung sein Wollen hervorruft. Nach unserem Vf. sind sie Dinge ohne

Subjekt; sie können dann ebensowenig auf einander wirken, wie die Vorstellung des einen Menschen auf den Willen des andern; denn dass sie näher bei einander in einem Menschen oder im Gehirn oder noch näher im Grosshirn wohnen, macht keinen prinzipiellen Unterschied.

Sie sollen existenzfähig werden im Komplex, also durch den Komplex. Doch wenn es die einzelne Tätigkeit nicht ist, dann noch weniger der Komplex; denn wenn ein Blinder nicht sehen kann, dann ein ganzes Blindeninstitut noch weniger.

Dies ergibt sich noch deutlicher, wenn wir nicht nach dem Substrate, sondern nach der Ursache der psychischen Tätigkeiten fragen. Der Komplex könnte nur dadurch Ursache der einzelnen sein, dass die eine die andere hervorbringt; denn der Komplex als solcher kann nicht die Ursache weder seiner selbst, noch der einzelnen Tätigkeiten sein; denn er ist ja auf diese selbst in seiner Existenz angewiesen. Welches ist aber die Ursache der Tätigkeit, die eine andere hervorbringt? Man wird sagen: eine frühere Tätigkeit. Wohl, aber das kann nicht ohne Ende fortgehen, man muss einmal auf eine psychische Tatsache kommen, die nicht von einer andern hervorgebracht ist.

Wo ist also die Ursache dieser ersten Tatsache? Wenn die Seele ausgeschlossen wird, kann sie nur im Körper gesucht werden. Körperliche Ursachen können aber keine geistigen Wirkungen haben. Dies kann nur der gedankenlose Materialismus behaupten, dessen doch auch W. sich schämt.

Auch das Ichbewusstsein, worauf die Verteidiger der substanziellen Seele so grosses Gewicht legen, fordert dieselbe nicht.

„Es ist nicht unbedingt nötig, zum Verständnis dieser Tatsache des Ichbewusstseins auf eine substanzielle Seele zurückzugehen; wie sie zu Stande kommen, bleibt begreiflich, auch wenn das Ich nichts anderes ist, als der Verband der Dispositionsgrundlagen, zusammen mit dem der aktuellen psychischen Tatsachen des Individuums“ (66).

Gerade diese Fassung des Ich verlangt mit logischer Konsequenz eine substanzielle Seele. Eine Disposition fordert doch noch dringlicher als eine Tätigkeit ein Wesen, das disponiert wird; eher kann man sich eine Tätigkeit in der Luft schwebend denken, als eine Disposition, eine Zuständlichkeit. Nun, der Vf. nimmt sie auch an, er spricht von einer Dispositionsgrundlage. Was ist dieselbe? Wieder eine Disposition? Oder eine Seelentätigkeit? Dann verlangt sie die Disposition. Diese Dispositionsgrundlage kann nur entweder der Körper, d. h. eine Zuständlichkeit des Gehirns, oder eine substanzielle Seele sein. Der Stoff kann aber sich nicht selbstbewusst werden. Eines Bewusstseins ist er überhaupt nicht fähig, denn dies ist immanente Tätigkeit, der Stoff kann aber nur transeunt auf anderes wirken. Im Selbstbewusstsein geht das Ich aber auf sich selbst zurück, es denkt, erfasst sich selbst: das ist eine innere Unmöglichkeit für den Stoff, der nur mit einem seiner Teile auf einen anderen einwirken kann.

Die Bestimmung des Ich als einer Verbindung von Dispositionsgrundlagen und einem Ich, das in jedem psychischen Geschehen miterlebt wird, ist unzulässig. Wenn wir uns einer psychischen Tätigkeit bewusst sind, beziehen wir dieselbe nicht auf eine vom Ich unterschiedene Grundlage, sondern das Ich selbst, welches erlebt wird und erlebt, wird als Grundlage, als Ursache, als Subjekt derselben erfasst.

Auch wird die psychische Tatsache mit dem Ich nicht auf „den Gesamtverband psychischer Tatsachen" bezogen, noch weniger ist es mit diesen, wie der Vf. behauptet, identisch. Das ist um so weniger zuzugeben, als einerseits das Ich mit der psychischen Tatsache zusammenfallen und dann wieder auf ein anderes, den Gesamtverband, hinweisen soll.

„Wenn in dem Ausdrucke ‚ich fühle' oder ‚ich erlebe ein Gefühl' das Ich einerseits und das Gefühl andererseits auseinandergehalten werden, so ist das insofern lediglich Sache des sprachlichen Ausdrucks, als das Ich wenigstens zum Teil mit dem Gefühl zusammenfällt. Es kommt ihm aber doch dadurch auch eine sachliche Bedeutung zu, als dieses Zusammenfallen für jede psychische Tatsache des Ich gilt, und deshalb das Ich von dieser Seite her mit der Gesamtheit des ihm zugehörigen, besser der in innerem, realem Verbande stehenden psychischen Tatsachen für identisch zu nehmen ist" (65).

Ich und Fühlen sind nicht bloss sprachlich, sondern sachlich schon dadurch unterschieden, dass das Ich uns als Subjekt erscheint, dem das Fühlen angehört, das Fühlen aber als eine Zuständlichkeit dieses Subjektes. Dieses Subjekt ist nicht die Gesamtheit der psychischen Tatsachen, sondern ein Individuelles, das in jeder psychischen Tätigkeit wiederkehrt. Es kehrt aber nicht als ein Neues, nur spezifisch Identisches wieder, sondern es ist genau dasselbe Ich, welches jetzt und welches vorher fühlte. Damit ist aber durchaus unvereinbar, dass es mit der jeweiligen Tatsache zusammenfalle: diese ist immer etwas Neues, das Ich immer dasselbe.

Auch die Einheit des Bewusstseins soll keine Seele verlangen. Einiges, was der Vf. darüber sagt, ist so belanglos, dass es nicht berücksichtigt zu werden braucht. Aus der Tatsache z. B., dass wir immer nur einen Gegenstand voll im Bewusstsein haben können, folgt allerdings nicht Einheit der Seelensubstanz.

Die Einheit des Bewusstseins trotz der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes erklärt sich ohne ein einfaches Subjekt. Denn

„Erstens stehen die das Bewusstsein eines Individuums jeweils ausmachenden psychischen Tatsachen in einer so zu nennenden funktionellen Einheit; d. h. das Entstehen, Beharren und Vergehen einzelner psychischer Tatsachen und Tätigkeiten des Bewusstseins ist teilweise abhängig vom Entstehen, Beharren und Vergehen anderer psychischer Tatsachen und Tätigkeiten desselben Bewusstseins" (66).

„Und schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass, wenn nicht alle, so doch viele psychische Tatsachen des Bewusstseins in innerer realer Verbindung mit einander stehen, so dass sie eine reale, in Wirklichkeit unteilbare Einheit

bilden. Man denke beispielshalber an die innige Verbindung, die zwischen der Vorstellung eines Gegenstandes und dem sich daran knüpfenden Gefühle besteht" (67 f.).

Aber wie kommt denn jene funktionelle und diese reale Einheit der Seelentätigkeiten zustande? Als immanente Akte und gar als „Dinge" können sie nicht auf einander wirken, ist jedes etwas ein für sich abgeschlossenes Geschehen. Also wenn sie nicht in der Seele jene Einheit haben, dann im Gehirn! Der Materialismus ist unvermeidlich.

Die Einheit des Bewusstseins ist noch eine ganz andere, als die vom Vf. geschilderte. Dasselbe Ich, welches des Fühlens als des seinigen sich bewusst ist, ist auch des Wollens und des Vorstellens, Empfindens als des seinigen sich bewusst. Ja, diese mannigfachen Bewusstseinstatsachen müssen genau in demselben Ich sich finden, weil das Ich sie mit einander vergleicht, z. B. das eine Gefühl angenehmer, intensiver erkennt als ein anderes. Gefühl und Vorstellung müssen genau in demselben Ich sich finden: denn die Vorstellung verursacht das Gefühl: ebenso das Vorstellen und Wollen; denn man kann nur Erkanntes wollen. Sind die psychischen Vorgänge Dinge (wenngleich eigener Art), die nicht in einem einheitlichen Grunde wurzeln, so weiss kein Wollen, kein Fühlen etwas um die Vorstellung. Sie können sich auch nicht gegenseitig Mitteilung machen, denn immanente Tätigkeiten bleiben wesentlich im Tätigen.

Die Einheit des Bewusstseins geht auch auf sukzessive Tätigkeiten: das Ich wird als ein konstantes erlebt, denn ohne diese Konstanz wäre ein Zusammenhang des geistigen Lebens unmöglich. Wir erfahren diese Konstanz tatsächlich in der Erinnerung. Dasselbe Ich hatte bereits die Vorstellung, das Gefühl, welches jetzt in ihm wiederkehrt.

Der Vf. will das Beharren des Ich trotz stetem Wechsel der Tätigkeiten durch den „Verband der Dispositionsgrundlagen" erklären. Aber dieser Verband könnte nur ein materieller sein, wie wir zeigten. Sodann widerspricht diese Erklärung der so oft vom Vf. eingeschärften Methode, bei den Tatsachen stehen zu bleiben und nicht auf hinter ihnen Liegendes, die substanzielle Seele zu rekurrieren. Drittens, und das ist ganz entscheidend, sagt uns das Bewusstsein ganz klar, dass nicht irgend welche unbekannte Dispositionsgrundlagen, sondern das Ich sich stets identisch bleibt.

Doch folgt nach dem Vf. aus alledem keine Einfachheit des Ich, sondern nur Unteilbarkeit, insofern die einzelnen Teile nicht gesondert existieren können.

Diese Einfachheit braucht nicht gefolgert zu werden, sondern wird direkt von uns beobachtet. Das Ich des Bewusstseins ist nicht eine Summe von psychischen Tätigkeiten, sondern das durchaus einfache absolute unteilbare Ich, welches alle Tätigkeiten erlebt als die seinigen. Es hat aber auch Tätigkeiten, die durchaus einfach sind: wie Bejahung, die Idee eines

absolut einfachen Wesens. Von einem Verbande psychischer Akte kann überhaupt nicht die Rede sein. Dieselben sind durchaus immanent. Wie man nun offenbar das immanente Denken, Fühlen mehrerer Menschen nicht zu einem Ichverbande vereinigen kann, so auch nicht Vorstellungen, Gefühle eines Individuums, wenn sie nicht in einer einfachen Seele gründen.

Wenn wir des Vf.s Ablehnung der Seele in der Psychologie bekämpfen, so soll damit das viele Gute, welches die Schrift Witaseks bietet, nicht in Abrede gestellt werden. Besonders wohltuend berührt gegenüber den überspannten Ansichten anderer über die ausschlaggebende Bedeutung und den hohen Stand der modernen Psychologie der bescheidene Schluss des Vf.s:

„Und so kann sie (die Psychologie) sich heute, sofern sie als ehrliche Wissenschaft auftreten will, nicht anders präsentieren, denn als ein Stückwerk, ein blosses, zudem noch unfertiges Gerüst."

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Von Dr. theol. August Huber. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 8°. XVI u. 368 S. Münster 1908, Heinrich Schöningh. ℳ 4,50, geb. ℳ 5.50.

1. Die Einleitung zu dieser fleissigen und gediegenen Schrift H.s bietet eine Begriffsbestimmung der Willensfreiheit und einige kurze Beweise für dieselbe, ohne sich in eine weitere Auseinandersetzung mit den Vertretern gegnerischer Anschauungen einzulassen.

Das Werk selbst gliedert sich in fünf Teile. Der erste behandelt die allgemein menschlichen Bedingungen und Schranken der Willensfreiheit. Sie ergeben sich sämtlich aus der Doppelnatur des Menschen als eines leiblich-geistigen Wesens. Der Zusammenhang der Seelentätigkeiten mit dem Nervensystem kommt hier, leider etwas sehr summarisch, zur Sprache. Eingehender sind die Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von den äusseren Sinnen, die Wechselbeziehungen von sinnlichem Erkennen und Begehren zum Willen, ihre fördernden und hemmenden Einflüsse, endlich das Verhältnis des Vernunfterkennens zum Willen nach den bewährten Grundsätzen der scholastischen Philosophie entwickelt. Die theologische Seite der Frage — Erbsünde und Willensfreiheit — wird in einem besonderem Kapitel erörtert.

Der zweite Teil bespricht die im Individuum selber liegenden Hemmnisse der Willensfreiheit: Vererbte Anlage, mangelnde Erziehung und schlimme Gewöhnung, sowie die Modifikationen der Willensfreiheit durch Alter, Geschlecht und Temperament.

Der dritte Teil schildert zunächst die sozialen Hemmnisse: Irreführung und Schwächung der höheren Seelenkräfte durch religiöse Missverhältnisse, die Aufreizung und Entfesselung der Leidenschaften durch die öffentliche Sittenlosigkeit, den Einfluss materieller, kultureller und politischer Zustände auf die menschlichen Handlungen. In einem zweiten Kapitel wird

dargetan, dass die Moralstatistik wohl eine gewisse Gesetzmässigkeit menschlichen Handelns im Guten wie im Bösen, nicht aber ein starres Naturwalten erweist. Inbezug auf das Verbrecherproblem gibt H. zu, dass viele zu Verbrechern werden, ohne die Hauptschuld zu tragen, aber der Lehre Lombrosos vom geborenen Verbrecher tritt er entschieden entgegen.

Der vierte Teil behandelt in vier Kapiteln die pathologischen Hemmnisse der Willensfreiheit. Sie gruppieren sich in vorübergehende pathologische Erscheinungen, hypnotische Zustände, Rausch, Delirien, Einzelanfälle von Melancholie und Manie, pathologische Affektzustände. Hier wären wohl am besten auch die Dämmerzustände eingereiht worden, die von H. bei den Neurosen erwähnt werden. Sehr wichtig ist das Kapitel über die psychopathischen Minderwertigkeiten, in welchen jene dauernden Grenzzustände zwischen seelischer Gesundheit und völligem Irresein zur Darstellung kommen, die man mit dem Namen psychische Schwäche und Entartung bezeichnet. Herabgeminderte Intelligenz, seelische Zwangserscheinungen, Anomalien der Triebe bis zur Perversion derselben, moralische Gefühllosigkeit sind die mannigfachen und wechselnden Symptome, die uns hier begegnen. Der übel beleumundeten *moral insanity* ist eine eingehende Darstellung gewidmet. Die beiden folgenden Kapitel behandeln Neurasthenie, Hysterie, Epilepsie sowie die hauptsächlichsten Geisteskrankheiten im engeren Sinne des Wortes.

Der fünfte Teil fasst die Hauptresultate zusammen. Als fundamentales Hemmnis erscheint die mangelnde Einsicht; ihm folgt der Einfluss der Leidenschaft. Inbezug auf den Einfluss der Motive auf den Willen bemerkt H.: Gewöhnlich folge der Wille den stärkeren Motiven; er stehe aber in sittlicher Beziehung ihnen nicht rein passiv gegenüber, sondern greife selbst entscheidend in den Motivationsprozess ein.

2. Die kurze Darstellung des Inhalts zeigt uns, dass wir es mit einem reichhaltigen und wissenschaftlich sehr ernsten Buche zu tun haben. Nicht nur hat der Verfasser eine grosse Reihe von Werken gelesen, deren Studium nicht geringe Anforderungen stellt, er hat sie auch wirklich verarbeitet und das Material mit weiser Umsicht dem Leser nutzbar gemacht. Hoher sittlicher Ernst spricht überall aus den Ausführungen, besonders da, wo auf die Gefahren hingewiesen wird, welche die heutige Entsittlichung und der wachsende Mangel religiöser Gesinnung herbeiführen. Für Seelsorger und Erzieher bietet das vorliegende Werk sehr viel Lesenswertes; es führt uns die ganze erdrückende Fülle von Hemmnissen und Gefährdungen des sittlichen Wandels vor, wie sie sich praktisch im Alltagsleben gestalten. Zugleich ist aber auch die Arbeit H.s ein klarer Beweis, dass es dem katholischen Priester durchaus nicht an Wertschätzung der modernen Wissenschaft und freudiger Anerkennung ihrer gesicherten Resultate mangelt. Wohl selten wird man gegnerische Werke finden, die so viel Verständnis für katholisches Denken und Fühlen zeigen, wie das

Werk H.s für die Errungenschaften der Neuropathologie und der Psychopathologie an den Tag legt.

3. Da Referent sich seit Jahren mit dem Studium der Grenzgebiete von Nerven- und Seelenleben beschäftigt, so möge es ihm verstattet sein, einige Bemerkungen und Vorschläge allgemeiner Art hier beizufügen, die der Verfasser bei einer Neuauflage vielleicht der Berücksichtigung wert erachtet.

Zunächst eine methodologische Anregung. Was die Zitate betrifft, erscheint es im allgemeinen geboten, jeden Auktor in seinem eigentlichen Fache und nur da als Autorität zu Worte kommen zu lassen. Wo z. B. die tatsächlichen Verhältnisse des Nervensystems zur Darstellung kommen, möchte man gern nur Fachleute auf dem Gebiete der Nerven-Anatomie, -Physiologie und -Pathologie hören, bei der Beschreibung der klinischen Formen seelischer Erkrankung den Psychiater vernehmen. Die Gefahr, in Tatsachenfragen irre zu gehen, wird dann geringer, die Garantie für den Leser grösser. Anders verhält es sich bei der philosophischen und theologischen Wertung des Tatsachenmaterials. Da kann man nicht nur, sondern man muss auch gegenüber den oft recht materialistisch gefärbten Anschauungen von Psychopathologen ein freies Urteil sich wahren. Dies gilt besonders beim Verbrecherproblem und bei der Frage nach der *moral insanity*, wie dies in der Tat auch von H. geschieht.

Bei Behandlung der noch in normale Gesundheitsbreiten fallenden individuellen und sozialen Hindernisse der Willensfreiheit drängt sich mit gebieterischer Notwendigkeit eine psychologische Analyse der verschiedenen hemmenden Faktoren und der Art ihres hemmenden Einflusses auf. Sonst verliert man sozusagen jeglichen Boden unter den Füssen, wenn man an die Arbeit gehen will, nach dem Rate des Verfassers jeden einzelnen Menschen und jede einzelne Handlung individuell zu bewerten. Greifen wir z. B. die Hemmnisse heraus, welche sich aus dem sittlich religiösen Milieu ergeben, so ergibt eine Analyse, dass eine Reihe ethischer und religiöser Motive durch schädigende Einflüsse des Milieus gar nicht zum Bewusstsein kommen oder deren Kraft nicht erkannt wird, während andere sogleich in den Vordergrund sich drängen (*ignorantia* bzw. *inadvertentia*); die Begierlichkeit für einzelne Güter erscheint gesteigert (*concupiscentia*) und so der Wille mehr zum Bösen hingeneigt; durch Betonung mancher Schwierigkeiten, die mit dem sittlich Guten verbunden sind, wird der Wille vom Guten abgeschreckt und auch so zum Bösen hingetrieben (*metus*). Oft gesellt sich noch dazu ein äusserer Terrorismus, die *violentia* im strengen Sinne des Wortes. So begegnen uns bei der Analyse auf einmal die vier bereits aus der Moralphilosophie und Theologie bekannten Hemmnisse. Aehnliches lässt sich sagen inbezug auf die Erziehung.

Bei der Gewohnheit unterscheidet H. mit vollem Recht die physische und die psychische Seite derselben. Was durch den Körper sich vollzieht, kann im Körper Wurzel fassen, kann im Körper sich organisieren. Daher

die Gefahren des Alkohols und der Ausschweifungen auch für den Körper. Eine im Körper organisch eingewurzelte Gewohnheit kann dem Willen als gewalttätiger Einfluss entgegentreten, zur wahren *violentia* werden, die äussere Handlungen erpresst oder verhindert. Anders verhält es sich mit den geistigen Tätigkeiten, zu denen auch der sittliche Willensentschluss gehört. Sie organisieren sich nicht, obwohl auch durch sie ein Habitus entsteht. Dieser erleichtert zunächst nur den prompten Einfluss der erkannten Motive. Hier wird also die Gewohnheit nie zur *violentia*. Wer frühzeitig gehorchen gelernt hat aus Liebe zu den Eltern, aus Ehrfurcht vor den Stellvertretern Gottes, gehorcht nicht rein mechanisch, wohl aber leicht und schnell, weil die Motive, die zum Gehorsam bewegten, immer und immer wieder wirksam werden. Die bei Gewohnheitssündern öfters auftretende teilweise Verblendung, die stürmische Ausführung ihres Verlangens, die nachfolgende Mutlosigkeit und Verzweiflung, die selbst wieder zum Ausgangspunkt neuer Sünden werden, unterordnen sich offenbar der *ignorantia*, der *concupiscentia* und dem *metus*. Für das bessere Verständnis der pathologischen Hemmnisse, die bei psychischen Krankheiten sehr kompliziert werden können, scheint eine eingehende Behandlung der Einzelstörungen auf psychischem Gebiete von grosser Wichtigkeit. H. behandelt von diesen ausführlicher die Anomalien der Gefühle und Triebe sowie die pathologischen Affektzustände. Besondere Erwähnung und eingehende Behandlung hätten verdient auf dem Gebiet der Erkenntnis: Erinnerungstäuschungen, Halluzinationen, Wahnideen; Beschleunigung, Verlangsamung, Durchbrechung des Vorstellungsablaufes, Perseveration von Vorstellungen; auf dem Gebiet der eigentlichen Willensakte die Abulie. Gelegentliche Erwähnung finden freilich auch diese Störungen, aber zu vorübergehend. Eine eingehendere Behandlung derselben würde einer fruchtbaren Analyse der hemmenden Faktoren bei den verschiedenen psychischen Krankheiten vorarbeiten, und eine leichtere Verwendung der so gewonnenen Kenntnisse für die Praxis ermöglichen. Sie würde auch bei Würdigung des Verbrecherproblems und der *moral insanity* von grossem Nutzen sein. Referent glaubt nicht, dass bei moralischer Gefühllosigkeit, wo dieselbe als pathologisch bedingt erscheint, ein Mangel der sinnlichen Urteilskraft das einzige oder auch nur ausschlaggebende Moment bilden könne.

Bei den pathologischen Hemmnissen mit ihrer scheinbar unentwirrbaren Fülle von Einzeltatsachen scheint der Versuch einer engeren Gruppierung dringend geboten. Wir begegnen in den „Resultaten" des fünften Teils einer doppelten Gruppe, der Gruppe der Hemmnisse aus mangelnder Einsicht (*ignorantia*) und derjenigen, welche aus dem Einfluss der Leidenschaften entspringt. Nach H. nimmt unter allen Hindernissen die *ignorantia* die erste Stelle ein. Man kann hierin dem Verfasser unbedenklich beistimmen, besonders wenn Mangel an Aufmerksamkeit und

Besonnenheit (*inadvertentia*) in der *ignorantia* eingeschlossen werden. Dadurch verliert aber der Einfluss der Leidenschaft seine Sonderstellung; denn diese hemmt gerade die Aufmerksamkeit und Besonnenheit. Allen Leidenschaften kommt dieser Einfluss zu, mögen sie heissen, wie sie wollen. Dagegen beeinflussen die prosekutiven Affekte der Leidenschaften (*concupiscentia*) direkt im Sinne des positiven Anstrebens eines der Wahlobjekte, die *affectus fugae*, deren Hauptvertreter die Furcht ist, im Sinne der Ablehnung. Daher erblickt der Rezensent im Gegensatz zum Verfasser gerade in den bekannten vier Hemmnissen *vis, ignorantia, concupiscentia, metus*, wenn sie richtig gedeutet werden, eine wirklich adäquate Gruppierung nicht nur aller normalen, sondern auch aller pathologischen Hemmnisse. Unter *vis* reihen sich die Zwangsantriebe und motorischen Entladungen ein, soweit dieselben organischer Natur sind, unter *ignorantia* gehören auch die Suggestionswirkungen der Hypnose, die Hemmnisse im Traume: unter *concupiscentia* reihen sich alle pathologischen Hemmnisse, die den Willen in einer bestimmten Richtung bearbeiten, unter *metus* auch die vagen Furcht- und Angstzustände ein, die den Willensentschluss und seine Ausführung erschweren. Referent ist der Ansicht, dass sich auf diese Weise die Errungenschaften der Psychopathologie organisch einreihen lassen in die gesicherten spekulativen Forschungsergebnisse der Vorzeit. Vielleicht entschliesst sich der Verfasser zu einer Nachprüfung dieser Ansicht und Aeusserung etwa entgegenstehender Schwierigkeiten.

Zum Schlusse wünscht Referent der Arbeit H.s reichen Erfolg. Jeder Seelsorger wird aus ihr den Gewinn ziehen, Gott herzlich zu danken für die gute christliche Erziehung, die ihm zu Teil geworden, demütig der eigenen beschränkten Kraft eingedenk zu sein und die Hülfe in den Gnadenmitteln der Kirche zu suchen, vor allem aber milde und nachsichtig zu sein im Urteil über andere — ein Gewinn, der nicht leicht zu hoch angeschlagen wird. Das Buch enthält aber auch manches ernste Wort gegen jene Gefühlsseligkeit, die aus jedem Verbrecher einen Kranken, aus jedem Perversen einen „moralisch Irren" macht. Die mit Füssen getretene Gerechtigkeit, die gefährdete Unschuld verlangt an erster Stelle unser Mitleid.

Luxemburg. **Julius Bessmer S. J.**

Geschichte der Philosophie.

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Von W. Windelband. Vierte durchgesehene Auflage. Tübingen 1907, Mohr (Paul Siebeck). 8°. VIII und 588 S. ℳ 12,50.

Das der akademischen Jugend gebotene Lehrbuch, das seit 1891 nun die vierte Auflage erlebt hat und auch schon in andere Sprachen übersetzt

ist, unterscheidet sich vorteilhaft von anderen Werken über „Geschichte der Philosophie", da es nicht „eine Geschichte der Philosophen, sondern der Philosophie" ist; es knüpft nicht „die Geschichte der Lehren an die Reihenfolge der philosophierenden Persönlichkeiten", sondern es gibt „in der Hauptsache nur eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe" (III). Zweifellos liegt hierin ein schätzenswerter Vorteil, da durch diese Methode der ganze Entwickelungsgang und der innere Zusammenhang der philosophischen Probleme viel klarer zutage tritt, als in den getrennten Besprechungen der einzelnen Philosophen, wo meistens nur erklärt wird, was der betreffende über die Hauptfragen der Philosophie gesagt hat und wo somit mehr das Historische in den Vordergrund tritt. Der Vf. hat die „synoptisch-kritische Methode", wie er sie nennt, gut durchgeführt und mit seinem Werke wirklich ein nützliches Lehrbuch geschaffen. Kurz, in knapper Form führt er die wichtigsten Probleme in ihrer Entwickelung vor; an vielen Stellen ist diese gedrängte Kürze wohl geradezu die Ursache, dass das leichte Verständnis, das rasche Auffassen des Gesagten erschwert wird, und manche Stellen ein wiederholtes Nachlesen erfordern.

Die Einteilung und Anlage des Werkes dürfte bekannt sein; sehr dienlich ist das beigefügte Namen- (562—570) und Sachregister (571—588), die beide sorgfältig gearbeitet sind. Die Literaturangaben beschränken sich auf die wichtigsten Werke, werden auch durch einzelne Fussnoten noch ergänzt.

W. hebt sehr richtig hervor, dass eine Geschichte der Philosophie ganz objektiv sein muss in Beurteilung der verschiedenen Systeme, so dass der Historiker keineswegs seinen persönlichen Standpunkt als Norm aufstellen darf. Er hat diese Richtschnur der Kritik im ganzen auch gut angewandt und durchgehends sich eines persönlichen Urteiles enthalten. Jedoch (nebenbei sei die spitze Anmerkung [15] notiert: „Aehnliches gilt von der konfessionellen Kritik, welche A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, in typischer Weise ausübt") scheint mir diese Objektivität in der Behandlung der Scholastik und der Philosophie Kants doch auf ungleichen Füssen zu stehen. Die Begriffsbestimmung der Scholastik ist ungenau und keineswegs derart, dass ein angehender Philosoph das Spezifische der mittelalterlichen Philosophie der grossen Scholastiker leicht erfassen wird. Es heisst S. 221:

„Der Augustinismus konzentriert sich um den Begriff der Kirche; für ihn ist die Aufgabe der Philosophie in der Hauptsache darauf gerichtet, die Kirchenlehre als ein wissenschaftliches System darzustellen, zu begründen und auszubilden: insofern als sie diese Aufgabe verfolgt, ist die mittelalterliche Philosophie die kirchliche Schulwissenschaft, die Scholastik."

Durch diese Worte ist allerdings der Hauptzweck der Scholastik angegeben, nicht aber ihr wesentliches philosophisches Merkmal gekenn-

zeichnet. Zudem darf man keineswegs die Begriffe „mittelalterliche Philosophie" und „Scholastik" für gleichbedeutend nehmen, wie De Wulf in seinem Buch *Introduction à la Philosophie néo-scolastique* (Louvain 1904, 57) sehr richtig hervorhebt. Die Scholastik ist eine bestimmte, die verbreitetste, bestverteidigte und aufgebaute Synthese des Mittelalters, aber nicht die einzige Philosophie jenes Zeitraumes. Ebensowenig ist sie ausschliesslich im Dienste der Theologie, wie ausser Windelband auch andere Autoren annehmen wegen des missverstandenen und übertriebenen *„philosophia ancilla theologiae"* (vgl. De Wulf a. a. O. 74 ff.). Deshalb sagt auch O. Willmann in seiner ‚Geschichte des Idealismus' (II 349):

„Es wird ersichtlich, dass der Nerv der Entwickelung der Scholastik im Mittelalter weder in ihrem Verhältnisse zum Altertum, noch in ihrer theologischen Seite zu suchen ist, sondern im Gebiete des eigentlichen Philosophierens."

Andererseits leuchtet aus der Abhandlung über Kant ganz unzweideutig die Vorliebe W.s zu dem Königsberger Philosophen hervor, der „der allseitig bestimmende und beherrschende Geist" genannt wird (444), dessen Lehre eine „unvergleichlich hohe historische Bedeutung" innewohnte. Wir hätten gerne als Gegengewicht zu diesen und andern Lobsprüchen in der Literaturangabe den 3. Band von O. Willmanns Geschichte des Idealismus zu sehen gewünscht und besonders dessen § 106 „Der unwissenschaftliche Charakter von Kants Philosophieren" auch etwas in Verwertung gebracht gesehen. Doch gerade was Willmann sagt, scheint auch hier sehr gut zuzutreffen:

„Der konventionelle Respekt vor Kant lässt die Frage gar nicht aufkommen, ob denn sein kritisches Unternehmen, welches die Philosophie und die gesamte Wissenschaft auf eine neue Basis stellen will, selbst auch nur den elementarsten Regeln eines wissenschaftlichen Verfahrens entspricht, und ebensowenig wird die andere Frage ernstlich untersucht, ob denn die Wissenschaft auf der neuen Basis stehen könne" (a. a. O. 321).

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Neubearbeitung von Dr. Carl Michaëlis. 5. Auflage. Leipzig 1907, Dürrsche Buchhandlung. 8°. V und 708 S. *M.* 8.—.

Die Absicht des Vf.s war, die wichtigsten philosophischen Begriffe kurz zu erklären und deren geschichtliche Entwickelung zu skizzieren. Michaelis hat eine sehr umfangreiche Neubearbeitung vorgenommen und seinen eigenen philosophischen Standpunkt in den einzelnen Artikeln reichlich hervortreten lassen. Wie das Werk jetzt vorliegt, würde es besser den Titel „Wörterbuch der Philosophie Kants" tragen. Kant ist nämlich die hervorragendste, um nicht zu sagen die einzige Autorität und Richt-

schnur, nach welcher die Artikel zugeschnitten sind; er ist in fast allen Abschnitten zitiert, sein Urteil entscheidet die einzelnen Fragen, „das klassische Buch über das Sittlichgute ist Kants Kritik der praktischen Vernunft". Das verleiht dem Werk einen einseitigen Wert und nimmt ihm einen grossen Teil praktischen Nutzens. Eine Folge dieses beschränkten Standpunktes ist, dass die scholastischen Autoren und Philosophen fast vollständig fehlen in der Literaturangabe wichtiger Artikel, wie z. B. Freiheit, Idealismus, Materie, Metaphysik, Naturphilosophie, Potenz, Psychologie, Religion und Religionsphilosophie, Sittlichkeit, Substanz, Theologie, Unsterblichkeit der Seele, Zweck. In Behandlung theologischer Begriffe werden nur protestantische Theologen angeführt, so z. B. in den Artikeln: Gewissen, Gott, Mystik, Sünde, Theismus. Der katholischen Kirche werden geradezu falsche Ansichten und Aussprüche unterschoben; so z. B. bei „Cölibat" heisst es: „aus religiösen Gründen ist . . . in der katholischen Kirche (seit 1074), nachdem schon lange die Virginität als besonders heilig galt, die Ehe verworfen worden." Bei „Gelübde" ist die Definition ganz verfehlt und ein Schrifttext: *Proverb.* 20, 25 zitiert, um das Wesen der Gelübde als irreligiös hinzustellen, der weder im Urtext noch in der Vulgata den ihm beigelegten Sinn besitzt. Zwischen Glauben und Wissen wird ein notwendiger Widerspruch behauptet. Der Neubearbeiter hätte besser daran getan, diese und ähnliche Artikel ganz auszulassen und nur die streng philosophischen Begriffe zu behandeln. Die Literaturangaben sind mangelhaft und einseitig, von den ausserdeutschen Philosophen ist nur selten ein Werk genannt; bei „Parallelismus" ist W. Wundt ganz unberücksichtigt geblieben; bei „Psychiatrie" ist nur ein Werk von 1876 zitiert. Von den Artikeln, die zu wünschen übrig lassen, seien noch genannt: Hypostase, Immaterialität, Intellekt, Philosophie (Scholastik), Sensibilität, *Species sensibiles*, Webersches Gesetz.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. 1908.

XII. Bd. 1. bis 3. Heft. K. Bühler, Ueber Gedankenzusammenhänge. S. 1. § 1. Ueber zwischengedankliche, bewusste Beziehungen. § 2. Ueber das Auffassen von Gedanken (das Verstehen von Sätzen). — **Derselbe, Ueber Gedankenerinnerungen. S. 24.** Die Erinnerungserlebnisse werden nach den Versuchen beschrieben: „1) Das Ausgangserlebnis der Erinnerung. 2) Erinnerung und Reproduktion (Iteration). 3) Ausgestaltung der Erinnerung (das Finden der Sätze)." — **Derselbe, Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen. S. 93.** Dieselben beruhen auf Missverständnissen. „Der Hauptfehler der W.schen Konstruktion liegt aber in der mehr als merkwürdigen Anschauung über die Selbstbeobachtung". — **J. Segal, Ueber den Reproduktionstypus und das Reproduzieren von Vorstellungen. S. 124.** Die herkömmliche Lehre von den Vorstellungstypen ist mangelhaft, sie berücksichtigt insbesondere nicht alle Möglichkeiten, sie schwebt sozusagen in der Luft. Nicht durch den Typus (akustisch, visuell, motorisch) wird das Reproduzieren eindeutig bestimmt, sondern „1) das Reproduzieren (mittelbares und unmittelbares) ist abhängig von der Art der Einprägung. 2) Diese steht in enger Beziehung zur Darbietung. Durch diese wird die Auswahl der Einprägungsart beeinflusst. 3) Auf die Einprägungsart ist von Einfluss die grössere oder geringere Empfänglichkeit für die sinnlichen Reize . . . 4) Je geringer diese Empfänglichkeit ist und je stärker die Fähigkeit von den äusseren Reizen abzusehen entwickelt ist, desto stärker macht sich die Abhängigkeit des Einprägens und Reproduzierens von der ursprünglichen, angeborenen Prädisposition zu einer gewissen Art des Reproduzierens, d. h. von dem sog. ‚Vorstellungstypus' oder besser ‚Reproduktionstypus' geltend." „Wo die Darbietung und Einprägung dem Reproduktionstypus der Vp. entsprechen, d. h. wo sie ihm adäquat sind, dort sind die Bedingungen für die ihm entsprechende Reproduktion am günstigsten. So ist z. B. die visuelle Darbietung für den visuellen Typus

und die akustische für den akustischen am günstigsten." — **L. Wl. Legowski, Beiträge zur experimentellen Aesthetik. S. 236.** Lichtener-Witmer hatte die statistische Methode Fechners dahin verbessert, dass er die auf ihren ästhetischen Reiz zu beurteilenden Formen in Reihen ordnete: Segal ging weiter und nahm Wertabstufungen vor: 1) höchste Gefälligkeit; er leugnet die immanente Gefälligkeit, den immanenten Faktor und lässt die Beziehung zur beurteilenden Person massgebend sein. Külpe verbesserte alle bisherigen Methoden dahin, „dass nicht eine oder mehrere Formen aus der Reihe ausgewählt werden, die unter eine bestimmte Gefälligkeitskategorie fallen, sondern dass die ganze nach mathematischen oder physikalischen Gesichtspunkten angeordnete Reihe von Objekten in eine ästhetische Wertreihe umgewandelt wird. Auf diese Weise werden alle Glieder einer gegebenen Reihe ästhetisch beurteilt und ausgenutzt." Die Versuche sollten den Wert dieser neuen Methode bewähren. Es ergab sich: „die Einfachheit und Uebersichtlichkeit der Verhältnisse ist Ursache der Gefälligkeit." „Die Regelmässigkeit ist bei Beurteilung nach dem direkten Eindruck die Hauptquelle des ästhetischen Gefallens von einfachen geometrischen Figuren." „Der direkte Faktor spielt im ästhetischen Verhalten eine nicht zu unterschätzende Rolle." „Die Reihenmethode zeichnet sich durch eine volle Ausnutzung des Figurenmaterials aus. Infolge Kürze der benötigten Zeit wird die Ermüdung der Versuchsperson nebst ihren nachteiligen Folgen vermieden, ferner die Gelegenheit für das Auftauchen von Reproduktionen eingeschränkt. Auch bei gleichem Gesichtspunkte (direkter oder relativer Faktor) tritt vielfach eine Superposition von mehreren Motiven ein. Sie vereinigen sich zu einem Kompromiss, in welchem eine nivellierende Mitte eingehalten wird, die allen Motiven Rechnung trägt. Die individuellen Unterschiede müssen bei der Deutung der im Versuch gewonnenen Resultate berücksichtigt werden . . . So z. B. geben manche schlanken, andere wiederum breiten, behäbigen Figuren den Vorzug." „Das Vorziehen oder Verwerfen von Figuren ist nicht schlechthin identisch mit der Aussage, dass die eine Figur Lust, die andere Unlust erwecke." — **J. Laub, Ueber das Verhältnis der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden auf dem Gebiet der optischen Raumwahrnehmung. S. 312.** „Die Schätzungen nach den Flächengrössen, nach den Durchmessern, wie auch die Kontrollversuche zeigen, dass die ebenmerklichen Unterschiede keine gleichen Grössen bilden. Bei allen Versuchspersonen bildet der ebenmerkliche Unterschied eine mit dem absoluten Wert des Reizes wachsende Grösse. Man kann darum behaupten, dass die Fechnersche psychophysische Massformel keine allgemeine Gültigkeit besitzt." Das Urteilsverfahren war sehr verschieden. „Die Verschiedenheit der Urteilsfaktoren hat aber gar keinen Einfluss auf das Resultat. Da trotz der verschiedenen Urteilsweise sowohl bei den Beobachtungen nach den Durchmessern wie auch nach den Flächen bei

den verschiedenen Versuchspersonen doch dasselbe Resultat herauskommt, so scheint uns wenigstens bei der Vergleichung der Raumgrössen tatsächlich eine Vergleichung von Empfindungen stattzufinden." — **A. A. Grünbaum, Ueber die Abstraktion der Gleichheit. S. 340.** Der Vf fasst seine Resultate in 30 Punkten zusammen. Wir heben folgendes aus. „Die Abstraktion kann auch an Relationen und an Gegenständen, insofern sie in solchen Relationen stehen, vorgenommen werden." „Die Gleichheitsauffassung weist acht Arten auf, welche nach Willkürlichkeitsgraden der Gleichsetzung und Plötzlichkeitsgraden der Gleichheitskonstatierung in eine kontinuierliche Reihe gebracht werden können. Für die Art der Gleichheitsauffassung sind objektive (Zeit- und Zahlenverhältnisse) und subjektive (Anschauungsmoment) Faktoren verantwortlich zu machen. Bei Schwierigkeit der Gleichsetzung drängen sich Aehnlichkeiten auf." „Bei Ausführung der Gleichheitssetzung ist eine konstante Maximalübung leicht zu erreichen." „Der Prozess der Abstraktion vollzieht sich einerseits durch apperzeptive Hervorhebung und Absonderung der gleichen Figuren und ihre intentionale Betonung, andererseits durch Zurückdrängen der ungleichen Figuren und starke Verminderung ihrer Bewusstseinsgrade." „Je schwieriger die positive Abstraktion ist, desto reiner ist sie, desto kleiner der psychische Hintergrund — desto grösser die negative Abstraktion:" „Eine negative Abstraktion existiert nicht nur als eine Begleiterscheinung der positiven, sondern bildet qualitativ und quantitativ eine davon sich unterscheidende besondere positive Leistung." „Mit der Auffassung der Relationsgrundlagen ist die Gleichheitssetzung noch nicht vollzogen, und der Relationsauffassung entspricht eine gegenständliche Relation, die mit ihr nicht zusammenfällt. Der Selbständigkeit der Relationsauffassung entspricht der besondere positive Eindruck der Gleichheit, der bei verschiedenen Relationsgrundlagen festgestellt wird."

4. Heft. E. Reinhard, Der Ausdruck von Lust und Unlust in der Lyrik. S. 481. „Herabsetzung der Tonhöhe, Verlangsamung des Tempos, Staccato-Bindung und die Umformung der Silbenschwere sowie der lautlichen Zusammensetzung in der durch die Tabellen dargetanen Richtung sind Kriterien der Qualitätsänderung, während die Veränderung der Intervallgrösse einen Masstab der Erregung bezw. Ruhe bildet." Die Qualitätsänderung zieht sich nach der Unlust hin, deren charakteristische Bedingungen sind „Herabsetzung der Stimmlage, verlangsamtes Tempo und Schwinden des Legato-Charakters." Dagegen „Intervall-Differenz ist bloss als Mass der Erregung anzusprechen." — **O. Klemm, Bericht über den dritten Kongress der Gesellschaft für experimentelle Psychologie. S. 546. — Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft:" S. 569.** „Welches sind die wirklichen Fortschritte, welche die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?" K. Güttler hat

als ersten Preis 1000 Mark, für die zweitbeste Bearbeitung 500 Mark zur Verfügung gestellt. — **Literaturbericht.**

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Herausgegeben von H. Schwarz. 1908.

Bd. 131. 2. Heft. Schelling gewidmet. O. Braun, Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling. S. 113. Die Entwicklung der Philosophie Schellings ist die des Gottesbegriffes; seine Entwicklung ist eine krummlinige. Anfangs ist ihm Gott noch unpersönlich, später dringt er zu einem Theismus vor, der aber eigentlich Persönlichkeitspantheismus ist. Den Urgrund nennt er Vater, die Liebe den Sohn, den Geist die Einheit. — **W. Kinkel, Schellings Rede: Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. S. 141.** Für Schelling ist die Aesthetik die auf ihr Prinzip gebrachte Philosophie. „Dem begeisterten Forscher ist, nach Schellings Worten, die Natur die heilige, ewig schaffende Kraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt.“ — **A. Korwan, Schelling und die Philosophie der Gegenwart. S. 149.** Unserer Zeit tut wieder Methaphysik not. Schelling ist „nach Plotin der tiefgründigste Metaphysiker der Gegenwart:“ — **H. Schwarz, Ein markantes Buch in der idealistischen Bewegung. S. 157.** Referat über F. J. Schmidts: „Zur Wiedergeburt des Idealismus 1908.“ „Mit solcher Einsicht ist nach Schmidt der Idealismus der echte Geisteserbe des Christentums und innerhalb des Christentums der Protestantismus.“ — **Nachtrag zu dem Nekrolog von L. Busse** von Falckenberg und J. Walter. — Rezensionen. I. Neuere Werke über Schelling. S. 184.

132. Bd. 1. Heft. R. Eucken, Alter und neuer Idealismus. S. 1. Der ältere Idealismus (Hegel) hatte ein zu stolzes Selbstvertrauen auf die Macht des Geistes; „das Geistige im Menschen galt ihm als Geistiges schlechthin.“ Der neuere ist bescheidener geworden: der tatsächliche Lebensstand sticht sehr ab von einer selbständigen geistigen Substanz. — **M. Frischeisen-Köhler, Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft. S. 4.** Als Einleitung gedacht zu des Vf.s Lesebuch: „Moderne Philosophie.“ In dem Chaos der Meinungen ist es ein Trost, „dass die Anzahl der grundlegend philosophischen Anschauungen, welche die Geschichte hervorgebracht hat, verhältnismässig gering und konstant ist.“ Ferner „wenn innerhalb der positiven Wissenschaften verschiedene Theorien denselben Sachverhalt verschieden erklären, so fordert unser Ideal von Wissenschaftlichkeit, dass nur eine von ihnen berechtigt und darum wahr sein könne. Aber möglicherweise verliert dieses Ideal gerade für die höchsten Fragen der Philosophie seine Gültigkeit. Wenn von einem

gewissen Standpunkte aus eine gewisse Weltanschauung als plausibel dargestellt werden kann, so ergibt sich daraus allein noch nicht, dass andere Weltanschauungen unmöglich seien. Aber weil alles philosophische Denken doch im Herzen seine tiefsten Wurzeln hat, weil es aus der ewigen Lebendigkeit des Menschen seine beste Kraft gewinnt, wird es auch ewig ein lebendiges, das will sagen streitendes Denken sein." — **R. Manno, Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens. S. 28.** „Mit Nachdruck dringen wir zuerst wiederum darauf, dass Mechanik, mechanisches Wissen der Herkunft und dem Grunde nach durchaus empirisches, also besonderes, beschränktes, zufälliges Wissen sei." „Die dem Erkenntniswerte nach höchste Form des mechanischen Wissens wird ausgeprägt durch das Mittel der höheren mathematischen Analysis. Dies ist jedoch nicht die einzig mögliche und einzig wertvolle Form dieses Wissens. Das Grundbuch der Mechanik, Newtons Principia philosophiae naturalis, trägt ein geometrisches Gewand . . . Man kann vielleicht doch zweifeln, ob die mathematische Ausgestaltung des Weltbildes das einzige und letzte Wort, die höchste Idee der Welterkenntnis sei . . . Biologie, Soziologie und Ethik (Theologie darf ein ‚Moderner' ja nicht nennen) geben Wahrheiten, die der mathematischen Form zumeist gar nicht fähig, aber auch nicht bedürftig sind. Die Forderung, dass der Geist frei sei, ist inhaltsvoller und wesenswahrer, als die, dass die Richtung der Bewegung verharre." Die Energieleitung nach Motiven streitet nicht mit dem Prinzip der Richtungskonstanz, schwieriger ist es, die Energieerhaltung damit in Einklang zu bringen. Die Neuschaffung durch den Geist ist eine kühne Annahme, ein Notbehelf, die Freiheit wie die Unfreiheit hängen mit der gesamten Weltanschauung zusammen, sie sind Positionen, Dogma. Die Freiheit wird von dem kritischen Phänomenalismus gefordert, nicht so der Determinismus. — **A. Runge, Die transzendentale Freiheit bei Kant. S. 57.** Die Analyse der Synthesis im Kantschen Sinne lässt erkennen, „dass transzendentale Freiheit, wenn sie überhaupt etwas ist, das am Erkennen zum Ausdruck kommt, eine Funktion der Synthesis, oder das diese Synthesis Bedingende sein muss." — **J. Ferber, Ueber die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits. S. 82.** „Ob Demokrit die Konsequenzen für die Ethik aus seiner Atomistik gezogen, ist zweifelhaft." Seine Bedeutung liegt „in der Fülle, Originalität und Grossartigkeit der einzelnen sittlichen Ideen, ihnen gebührt der Ruhm, den Eudämonismus begründet und damit die griechische Ethik auf die Bahn gelenkt zu haben, die sie eigentlich nie wieder verlassen hat." — **E. Haas, Materie und Energie. S. 114.** Der Energie kann objektive Existenz nicht zukommen, „da ihr Dasein von der Art unseres Messens und von ganz willkürlichen Annahmen abhängig erscheint. Die Energie erweist sich als eine blosse Rechengrösse, die je nach Art unseres Rechnens verschiedene Werte zeigt, bald von Null verschieden, bald mit Null

gleich ist, die zwar durch eine bestimmte mathematische Eigenschaft, die in dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zum Ausdrucke kommt, die Betrachtung vieler physikalischer Vorgänge ungemein erleichtert und vereinfacht, die aber in völliger Abhängigkeit von unserer Betrachtungsweise der hiervon unabhängigen Materie nie zur Seite gestellt, am allerwenigsten aber über sie und an ihre Stelle gesetzt werden darf." — **H. Losskij, Der erkenntnistheoretische Individualismus in der neueren Philosophie und seine Ueberwindung in der neuesten Philosophie. S. 127.** Die Systeme von Fichte, Hegel, Schelling „haben ihre Zeit ausgelebt, allein die Theorie der überindividuellen Erkenntnis behauptet sich nicht nur in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, sondern greift immer mehr um sich." — **Uebele, Zum hundertjährigen Todestag von J. N. Tetens. S. 137.** An Leibniz und Kant „reicht Tetens nicht heran, aber sein Talent ist ihrem Genie innerlich wesensverwandt." „Schauen wir genau zu, so hat beides nebeneinander Platz, der Kopernikanismus von Kant, der die Wahrheitsnorm in das Subjekt verlegt, und der Harmonismus von Tetens, der die Denkprinzipien als die ‚reine Luft' bezeichnet, durch die wir die Gegenstände sehen." — **H. Schwarz, Die verschiedenen Funktionen des Wortes. S. 152.** „Das Wort (bezw. der Satz) nennt einen Sachverhalt, eine Gegenständlichkeit. Es drückt aus einen geistigen Inhalt, nämlich jene Gegenständlichkeit in der Auffassung des Redenden. Es zeigt an (unabsichtlich) allerlei inneres Geschehen im Redenden . . . Kurz, das Wort ist ein wahrer Spiegel der (logischen) Gegenständlichkeiten, wie des Seelenlebens, ersteres durch seine nennende Funktion, letzteres durch seine übrigen Leistungen. Als ausdrückendes ist es ausschliesslich der Provinz des Denkens, als mitteilendes ausschliesslich der Provinz des Wollens angepasst, und in der Funktion des Anzeigens ist es neben anderen mit Elementen auch unseres Gefühlslebens erfüllt." — Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Notizen.

3] **Rivista filosofica.** Segretario di redazione: Dott. E. Juvalta. Anno IX. (Vol. X.) Fasc. V. [Novembre-Dicembre 1907] Pavia 1907, Successori Bizzoni.

Fasc. V. [November-December]: E. Juvalta, Il metodo dell' Economia pura nell' Etica. p. 577. Kritik des Systems der „Reinen Oekonomie", d. h. „jener Hypothese, dergemäss die Menschen in der Hervorbringung, Verbrauchung, Verteilung und Umsetzung des Reichtums sich leiten lassen ursprünglich vom Verlangen, die grösstmögliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu erlangen durch das möglichst geringste persönliche Opfer." — **G. Rossi, Vico ne' tempi di Vico. p. 602.** Die Kosmologie Vicos. — **E. Morselli, Vita morale e vita sociale. p. 635.** (Fortsetzung folgt). — **E. di Carlo, La filosofia del diritto ridotta alla filosofia dell' economia. p. 654.** Darlegung und Kritik

der Theorie Croces von der Zurückführung des Rechtes auf die Philosophie der Oekonomie. — **A. Faggi, Un poëta filosofo. p. 672.** Ueber den Dichterphilosophen Sully Prudhomme. — Rezensionen. — Artikel ausländischer Zeitschriften. — Mitteilungen und Nachrichten. — Ausser Programm. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Anno X. Vol. XI. Fasc. I. [Januar-Februar 1908]. N. Fornelli, Il nuovo individualismo religioso. p. 3. (Fortsetz. folgt). — **A. Faggi, La coscienza negli animali. p. 28.** Haben die Tiere Bewusstsein oder sind sie Reflexmaschinen? Auseinandersetzung mit Loeb, Driesch u. s. w. — **A. Levi, La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward. p. 52.** Der Gesichtspunkt der Psychologie und ihr Objekt. Allgemeine Analyse des Bewusstseins: Seine letzten Konstituenten. Einzeluntersuchung der Elemente und ihrer Kombinationen: 1. Theorie der Darstellung (Presentation) a) Allgemeine Fragen. b) Sensationen und Bewegungen. c) Perzeption. *A.* Die Aktualität oder die Realität. *B.* Die Undurchdringlichkeit. *C.* Die Einheit und die Vielfältigkeit. *D.* Die zeitliche Kontinuität. *E.* Die Substanzialität. *F.* Die Vorstellung (Immagination oder Ideation). I. Charakterzüge ihrer Bilder; ihre Beziehungen zu den Darstellungen (Presentationen). (Fortsetzung folgt). — **L. Suali, Un trattato elementare di filosofia indiana. p. 84.** Behandelt ein Stück indischer Philosophie: den Traktat Tarkâmrita des Jagadîça. (Fortsetz. folgt). — **E. Morselli, Vita morale e vita sociale. p. 110.** (Fortsetzung u. Schluss). — **R. Mondolfo, La dottrina della proprietà nel Montesquieu. p. 129.** — Artikel ausländischer Zeitschriften. — Mitteilungen und Nachrichten. — Für Robert Ardigò. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Fasc. II. [März-April 1908]. B. Varisco, La creazione. p. 149. Darstellung und Kritik von A. Bergsons *„L'Evolution créatrice"*. — **N. Fornelli, Il nuovo individualismo religioso. p. 181.** (Fortsetzung und Schluss). „Die Kontinuität des wissenschaftlichen Fortschrittes einmal zugegeben, ist nicht zu leugnen, dass einerseits die Wissenschaft das unwandelbare Gefühl des Unendlichen, jenen ewigen Quell der Religiosität, in uns vertiefen und verinnerlichen wird, und andererseits die immer mehr erleuchtete Toleranz uns zu einer grösseren Indifferenz führen wird gegenüber den konkreten Formen, unter denen wir uns das Unendliche darstellen möchten." (p. 209). — **A. Levi, La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward. p. 210.** (Fortsetzung). II. Die psychologische Assoziation; das Kontinuum des Gedächtnisses; das Kontinuum der Vorstellung; das Gedächtnis; die Vorstellung; die Erwartung. 2. Das Gefühl, 3. Die Aktion. — **A. Tilgher, Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo. p. 225.** (Fortsetzung folgt). — **P. F. Nicoli, Psicologia e Linguistica. p. 247.** Die neuen Wege der romanischen Linguistik. —

Rezensionen. — Mitteilungen und Nachrichten. — Die Philosophie auf dem Philologenkongress zu Mailand. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

Fasc. III. [Mai-Juni-Juli 1908]. S. Tedeschi, Un' equivalente aprioristica della metafisica. p. 289. Im Anschluss an Meinongs „Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im Systeme der Wissenschaften" (Leipzig 1907). — **A. Levi, La psicologia indifferenziata di James Ward. p. 304.** (Fortsetzung u. Schluss). 4. Die Intelligenz. 5. Die Darstellung, das Ich, das Selbstbewusstsein und das Verhalten. — **A. Tilgher, Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo. p. 330.** (Fortsetzung u. Schluss). — **A. Faggi, Eduardo Zeller e la concezione storica. p. 349.** Die Geschichtsphilosophie Zellers. — **L. M. Billia, Le idee morali nella dottrina di un psicologo scandinavo. p. 355.** Gut und Böse nach Kristian Ars. — **P. F. Nicoli, Il metodo delle matematiche e l'insegnamento elementare della logica. p. 364.** — **L. Miranda, Mach o Hegel? p. 372.** Los von Mach und zurück zu Hegel! — Rezensionen. — Nachrichten und Mitteilungen. — Für den 3. Philosophenkongress zu Heidelberg. — Nachruf für Lina Maestrini. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. — Eingelaufene Bücher.

4] **Annales de philosophie chrétienne.** Sécretaire de la Rédaction: L. Laberthonnière. Paris, Bloud.

78e année. Nr. 1—6: J. Segond, La raison et le rationalisme d'après un livre récent. p. 5. Kritik des Buches *La raison et le rationalisme* von V. Delbos. — **P. Godet, Kuhn et l'école catholique de Tubingue. p. 26, 163. — Morien, L'évolution de la critique biblique. p. 48.** Ueber die Notwendigkeit und den Nutzen der Bibelkritik. — **Ch. Huit, Le Platonisme dans la France du XVIIe siècle. p. 72, 627.** (Fortsetzung). — **J. Wehrlé, Une soutenance de thèse. p. 113.** Ueber die von Blondel bei seiner Promotion verteidigte These. — **G. Lechalas, La théorie physique. p. 144.** Kritik der Anschauungen, die Duhem in seinem Werke *La théorie physique* niedergelegt hat. — **E. Jordan, La responsabilité de l'église dans la répression de l'hérésie au moyen-âge. p. 225, 502.** 1. Die Anfänge der Inquisition. 2. Das Inquisitionsverfahren. — **E. Dimnet, Newman et l'intellectualisme. p. 261, 449.** E. Baudin hat die Schriften Newmans vielfach missverstanden. — **Ch. Calippe, L'évolution sociale de Lamennais. p. 294. — Bernard de Sailly, La notion et le rôle du miracle. p. 337.** Die Darlegungen Le Roys über die Konstatierbarkeit und die Beweiskraft des Wunders kranken an zwei Grundfehlern: an dem mangelhaften Begriff des Uebernatürlichen und der falschen Auffassung der Materie. — **P. de Labriolle, Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne. p. 262.** Der Kampf Tertullians gegen die zweite Ehe. —

H. Bremond, Les lettres de Saint-François de Sales. p. 389. — Le Leu, La mystique et ses attaches ontologiques. p. 476. Das Endziel der Mystik muss die allgemeine Glückseligkeit aller Wesen in der Vereinigung mit der Gottheit sein. — **L. Laberthonnière, Dogme et théologie. p. 561.** Eingehende Besprechung der Anschauungen Le Roys über das Wesen des Dogmas. — **R. d'Adhémar, La mathématique. p. 602.** Die Mathematik hat nicht nur eine statische, sondern auch eine dynamische Seite. — Bibliographie. p. 88. 183. 305. 406. 525. 646.

79e année. Nr. 1—3: La Rédaction. L'Encyclique *Pascendi Dominici gregis*. **p. 5.** Die Redaktion erklärt, dass sie sich der päpstlichen Enzyklika in allen Stücken unterwirft. — **Laberthonnière, Dogme et théologie. p. 10.** (Fortsetzung). — **F. Galibert, La foi du nègre. p. 66.** — **H. Bremond, Le dernier des Cousiniens. p. 81.** — **J. Martin, Saint Epiphane. p. 113.** Das Leben und die Bedeutung des hl. Epiphanius. — **Ch. Calippe, La destination et l'usage des biens naturels. p. 151.** Die Lehre des hl. Thomas über den Gebrauch der zeitlichen Güter. — **G. Loumyer, Les sciences occultes au moyen-âge. p. 168.** — **L. Leleu, La mystiques et ses attaches ontologiques. p. 225.** (Fortsetzung). — **A. Godard, La papauté d'Avignon. p. 249.** — **Ch. Huit, Le platonisme en France au XVIIIe siècle. p. 278.** (Fortsetzung). Bibliographie: p. 81, 181, 296.

5] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Secrétaire de la Rédaction: M. de Wulf. Louvain. Institut supérieur de philosophie.

1907. XIV, No. 3. Cl. Besse, Lettre de France. p. 281. Die alte Philosophie ist von den Neueren noch nicht widerlegt worden. — **J. Halleux, Les preuves de l'existence de Dieu. p. 304.** (Fortsetzung.) Es wird dem Monismus gegenüber die Einheit und Persönlichkeit Gottes dargetan. — **S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie. p. 328.** (Fortsetzung.) Der Ursprung des Systems von Durkheim. Der soziale Realismus. — **J. Gredt, Homogénéité ou hétérogénéité du mixte. p. 393.** Zurückweisung der Lehre von Nys, das chemische Kompositum besitze eine innere Heterogeneität. — **N. Balthasar, Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle. p. 449.** Diskussion der Schwierigkeiten, die Le Roy gegen die herkömmlichen Gottesbeweise erhoben hat. — **M. de Wulf, Première leçon d'esthétique. p. 490.** — **A. Michotte, A propos de la méthode d'introspection dans la psychologie expérimentale. p. 507.** Die von Wundt bekämpfte Methode der Introspektion kann unter gewissen Bedingungen zu einer wahrhaft experimentellen Methode werden und wissenschaftliche Resultate liefern. — **P. Mandonnet, Le traité de erroribus philosophorum. p. 533.** Ein Kapitel aus dem Werke Mandonnets *Siger de Brabant et l'Averroïsme*

latin au XIIIe siècle. — Bulletin bibliographique. p. 403, 533. — Mélanges et documents. p. 420, 563. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. p. 431, 579. — Comptes rendus. p. 437, 581.

1908. XV. No. 1—3. Un discours du Cardinal Mercier. p. 5. Ueber das Verhältnis von Wissen und Glauben. — **C. Sentroul, La vérité dans l'art. p. 12. 204.** Die Kunst besteht nicht in einer realistischen Nachahmung, sondern in einem durch das Reale inspirierten Ausdruck einer ästhetischen Idee. — **J. Lottin, La statistique morale et le déterminisme. p. 48.** Die Ergebnisse der Moralstatistik sind mit dem Determinismus vereinbar, vermögen aber nicht, denselben zu beweisen. — **N. Balthasar, Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle. p. 90.** Fortsetzung der Kritik der Le Royschen Argumente gegen die scholastischen Gottesbeweise. — **Cl. Piat, De l'intuition en théodicée. p. 173.** — **D. Nys, A propos du composé chimique. p. 231.** Zurückweisung der Einwände, die Gredt gegen die Auffassung D. Nys erhoben hat. — **A. Gemelli, Le fondement biologique de la psychologie. p. 250. 389.** Die Biologie ist eine von der Psychologie wesentlich verschiedene Wissenschaft. Darum kann eine Vermengung der beiden Disziplinen nur schädlich wirken. — **Cl. Piat, L'expérience du divin. p. 345.** — **M. de Wulf, Le mouvement philosophique en Belgique. p. 368.** — Mélanges et documents. p. 125, 410. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. p. 135, 302, 415. — Comptes-rendus. p. 140, 306, 420.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel, K. Just und W. Rein. 1907.

15. Jahrg., 1. Heft: M. Schultz. Der Zweck des Lebens und der Evolutionismus. S. 1. Der Zweck des Lebens besteht darin, Erfahrungen im weitesten Sinne des Wortes zu gewinnen. „Am höchsten und vollkommensten entsprechen vielleicht dem ‚Zweck des Lebens' diejenigen ‚Erfahrungen', die man als ästhetisches Wohlgefallen am Schönen und Guten bezeichnet, besonders die Freude, die die Betätigung des ‚Wohlwollens', die Liebe gewährt. Zwischen absoluter und evolutionistischer Ethik besteht ein unversöhnlicher Gegensatz, wenn diese behauptet, dass das Urteil über Gut und Böse erst im Laufe der geschichtlichen Entwickelung aus dem Urteil über Nutzen und Schaden der Handlungen entstanden sei." — **Thrändorf, Die Erziehung der Gebildeten zur Religion. S. 16.** Nicht katholisch, sondern protestantisch muss der Religionsunterricht sein. „Die Schule hat dann nur die Aufgabe, die leitende Verbindung herzustellen zwischen dem in der Geschichte sich offenbarenden Gott und der in der Entwickelung begriffenen Menschenseele." — **H. Schmidkunz, Pädagogischer Pessimismus. S. 21.** Anschluss an J. Benrubis „Pädagogischer Pessimismus mit besonderer Rücksicht auf Hochschulen".

2. Heft: O. Flügel, Das Problem der Materie von G. Schilling und C. S. Cornelius. S. 49. Cornelius hat durch seine Molekularphysik die Naturphilosophie Herbarts weitergeführt. 1. Nach Herbart durchdringen sich die Realen, nach C. sind sie nur durch Aethersphären zusammengehalten. 2. Herbart huldigte noch der Emissionshypothese, C. nimmt den Aether an. 3. Er gibt nicht einmal Ausdehnung der Realen als Fiktion zu wie H. — G. Schilling bietet Historisches. — **E. Carlson, Die Reform der höheren Lehranstalten Schwedens. S. 57.** „Zurückweichen des Lateinischen." — **Thrändorf, Die Erziehung der Gebildeten zur Religion. S. 63.** Es muss für religiöse Persönlichkeiten und religiöses Leben Interesse geweckt werden. — **H. Schmidkunz, Pädagogischer Pessimismus. S. 71.** Benrubi gelangt eigentlich bei einem pädagogischen Nihilismus auf den Hochschulen an. Doch wohl zu stark. — Mitteilungen. — **H. Schoen, Ein hervorragender Vertreter der Herbartschen Philosophie in Frankreich. S. 75. 123.** M. Mauxion, Professor an der Universität Poitiers. — Besprechungen.

3. Heft: O. Flügel, Das Problem der Materie. S. 97. Die Jonier, die Atomisten, Aristoteles, Scholastik, Gassendi. — **Franz, Das Berufsstudium der Verwaltung. S. 105.** Ein Beitrag zur Hochschulpädagogik. — **H. Schmidkunz, Pädagogischer Pessimismus. S. 113.** Der Kampf gegen den sogenannten didaktischen Materialismus, also gegen die einzige Herrschaft der Unterrichtsmasse ist berechtigt. Allein mit dem entgegengesetzten Extreme, dem didaktischen Formalismus, kommen wir wieder in Uebertreibungen hinein. Wünschenswert wäre, wenn man die Examina entbehren könnte. — **Zwischen Altem und Neuem. S. 131.** — Kritische Gänge von —l. (Schluss.)

4. Heft: O. Flügel, Das Problem der Materie. S. 145. Leibniz, Kant, Idealismus, Herbart. Fechner hat die „Realen" missverstanden. Das Wesen der Materie vom Standpunkte der Physik von C. S. Cornelius. — **Franz, Das Berufsstudium der Verwaltung. S. 156.** „Verwaltungsingenieure neben Verwaltungsjuristen, das ist die Losung." — Mitteilungen. — Besprechungen.

5. Heft: O. Flügel, Das Problem der Materie. S. 193. Nach Cornelius gelangt man zu einer wirklichen Grenzvorstellung, wie bei der mechanischen so auch bei der chemischen Teilbarkeit, nur durch die Annahme einfacher Elemente. Es heisst ja auch nicht die Materie erklären, wenn die letzten Bestandteile wieder Materie sind. Der Gegensatz der Elemente bildet die chemische Verwandtschaft. — **Rein, Zur Herbartschen Pädagogik. S. 206.** Trotz des heutigen Geschreis, Herbart sei veraltet, wird er wieder zu Ehren kommen. Man kann nichts Besseres an die Stelle setzen. — Mitteilungen. — Besprechungen: W. Wundts Völkerpsychologie von Lobsien.

6. Heft: O. Flügel, Das Problem der Materie. S. 241. — M. Lobsien, Ueber Schwankungen der physischen Jahreskurve bei Schulkindern. S. 261. Schuyten fand einen Rückgang der Leistungen ganz ausgesprochen für den Monat März. Ueber das Jahr hin zeigte sich weiter eine Doppelwelle, deren Tiefpunkte März und Juli. Die Kurve zeigte

also zwei aufsteigende für Frühling und Herbst, und zwei fallende Perioden für Winter und Sommer. Lobsien prüfte die Monate nach Schulversäumnissen, welche mit physischer Untüchtigkeit zusammenhängen. Auch er fand den März als den ungünstigsten Monat, den August als den besten. Man kann dies nicht auf Rechnung der Prüfungen am Jahresschlusse setzen; denn bei Schuyten wurden die Anforderungen auch im Herbste an die Kinder gestellt, und Lobsiens Schuljahr endete erst im April. Es muss auch noch bemerkt werden, „dass die kürzeren Ruhezeiten nach den Sommerferien nicht imstande sind, den tollen Kurvenlauf nennenswert aufzuhalten".

7. Heft: **O. Flügel, Das Problem der Materie. S. 289.** „Mit der Annahme der unzerlegbaren Atome sind wir zu einer notwendigen Grenzvorstellung gelangt, die wir, so lange man im Bereiche der uns gegebenen Natur verweilt, nicht zu überschreiten brauchen. Doch liegt die Möglichkeit vor, dass selbst die einfachen Atome noch durch etwas anderes, von ihnen völlig verschiedenes, bestehen, das aber für sie alle dasselbe sein muss, und von dem sie alle auf gleiche Weise abhängen. Die Art und Weise, wie die vielen einfachen Wesen (Atome) von dem Einen abhängen, vermögen wir hier, auf dem Standpunkte der Physik, nicht näher zu bestimmen. Wir stehen vor der Pforte des religiösen Glaubens."

8. Heft: **H. Friedrich, Probleme der Naturphilosophie und insbesondere das Problem der Bewegung. S. 337.** Im Anschluss an die Arbeiten: „Das Gefüge der Welt" von H. Keyserling, „Philosophie und Naturwissenschaft" von W. Camerer und „Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften" von B. Weinstein.

9. Heft: **H. Friedrich, Probleme der Naturphilosophie. S. 383.** insbesondere das Problem der Bewegung im Anschluss an die Arbeiten von H. Keyserling, „Das Gefüge der Welt", W. Camerer, „Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft, B. Weinstein, „Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften". „Bei der Untersuchung der Erklärung der Erscheinungen durch Bewegung sind wir auf Elemente der Seelentätigkeit gekommen." — **Thrändorf, Universität und Religionsunterricht. S. 393.** „Ich schliesse mit dem Wunsche, dass Harnacks Aufforderung, Universität und Schule möchten sich zu gemeinsamer Arbeit an der Jugend die Hand reichen, immer mehr Beachtung finde." — **H. Schoen, Sully Prudhomme als Philosoph. S. 401.** Prudhomme ist Vertreter einer philosophischen Angst- und Drangperiode in der Geschichte der französischen Philosophie, ja des französischen Geistes überhaupt. „Tatsächlich erscheint uns der Verfasser so herrlicher Gedichte und so gründlicher metaphysischer Abhandlungen als der Vertreter einer Uebergangsperiode." Er starb mit den Sterbesakramenten versehen, welche er verlangte.

10. Heft: **Enzyklopädie der Philosophie von Drobisch. S. 434.** Nach einem Kollegienheft. — **Mitteilungen. S. 443.** 1. Ferienkurse in Jena für Damen und Herren. 2. „Immoralitätsfexerei". Unter dieser Ueberschrift bekämpft K. O. Erdmann im Maiheft des „Kunstwart" „das heute so beliebte Kokettieren mit der Unmoral" als etwas knabenhaft Unreifes.

3. Der XIII. Neuphilologentag in Hannover. 4. Der evangelisch-soziale Kongress in Dessau. 5. Praktisch-pädagogischer Ferienkursus in Kirchheim-Teck. 6. Schriften des Alten Testamentes. — Besprechungen. S. 489.

11. Heft: Drobisch, Enzyklopädie der Philosophie. S. 497. Von der Ontologie. „Das Seiende ist das schlechthin unbedingt von allen andern zu Setzende . . . Insofern ist also das Seiende das Absolute." — **H. Schmidkunz, Wissenschaftliches Arbeiten. S. 505.** Beschäftigt sich mit Fonks: „Wissenschaftliches Arbeiten" (Veröffentlichungen des bibl.-patrist. Seminars zu Innsbruck I). Ein Werk, das „eine der wenigen Leistungen bedeutet, die auf dem Gebiete der Wissenschaftspädagogik in unserer Zeit vorliegen. Seine eigene methodische Tüchtigkeit, die Reichhaltigkeit seines Inhaltes und die dankenswerteste Wahl seines sonst in weitesten Kreisen gemiedenen Themas rechtfertigen unser längeres Verweilen bei Buch und Thema". — **Mitteilungen. S. 514.** 1. H. Schoen, Sully Prudhomme als Philosoph. Pr. gelangt zur Theorie der Relativität aller Erkenntnisse durch die Sinne. Er schliesst aber kein Wesen aus, das unmittelbar die Wahrheit schaue. 2. G. Hamdorff, Linnée als Lehrer. S. 521. 3. Schubert, Das 40. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik und die Verhandlungen darüber Pfingsten 1908 in Magdeburg. 4. Taws, Die deutsche Lehrerversammlung in Dortmund (8.—11. Juni). 5. Rheinen, Ausstellung „Erziehung des Kindes" in 's-Gravenhage. 6. Leitsätze über die Bedeutung des Zeichnenunterrichtes.

12. Heft: Drobisch, Enzyklopädie der Philosophie. S. 545. Grundlehren der Ethik. — Mitteilungen. — Besprechungen.

2] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno XV. Vol. XLVI. Fasc. 181—184 [Januar-April 1908]. — Vol. XLVII. Fasc. 185—188 [Mai-August 1908]. Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

Vol. XLVI: G. Toniolo, Le premesse filosofiche e la sociologia contemporanea. p. 309. Die philosophischen Grundlagen der modernen Soziologie stammen aus den Lehren Kants.

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften. — Rezensionen, darunter: P. Schanz, Apologie des Christentums: I. Teil, Vol. XLVI. p. 132—134; Georg Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters, Vol. XLVI. p. 136—138; J. W. Draper, Les conflits de la science et de la religion, Vol. XLVI. p. 584—587; K. Braig, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Vol. XLVI. p. 588 f.; Aug. Engel, Grundriss der Sozialreform, Vol. XLVII. p. 138—140; G. Ruhland, System der politischen Oekonomie. III. Bd., Vol. XLVIII. p. 278—281; Ch. Wagner, Par la loi vers la liberté, Vol. XLVII. p. 436—439; G. Simmel, Soziologie, Vol. XLVII. p. 439—441.

Miszellen und Nachrichten.

„Eine Kritik der Philosophie vom Standpunkte des intuiven Erkennens“ gibt Dr. E. H. Schmitt in einem 507 Seiten starken Werke[1]), die nicht sehr schmeichelhaft für die gesamte bisherige Systembildung ausfällt. In dem Abschnitt: „Das Labyrinth der Begriffsfunktionen und der Irrgarten der Philosophie“[2]) führt er aus:

„Die Zergliederung des Tatsachenkreises der immer höher aufsteigenden Lebensformen der Innerlichkeit hat uns schliesslich aus der masslosen Fülle des Gestaltens der Phantasie in universale Höhen geführt, wo um die hohen Firnen der Gedankenanschauung Unendlichkeitsanschauungen ihre Kreise ziehen, die in Weiten führen, vor denen alle Grösse der physischen Natur versunken ist und in subtile Feinheiten einer unendlich reichen Gliederung des Schauens und Lebens, deren Tiefen kein Senkblei der Phantasie ermisst. Angesichts der Tatsache jener erhabenen Realität, jener Unwirklichkeit[3]) des Unendlichen im Innern jedes Menschen, die als das Wunder aller Wunder erscheinen muss, vor welchem er in Staunen versinken und vor welchem alle die Grundanschauungen aller der Weisen der Jahrtausende sich aufzulösen scheinen, wird uns die ganze ungeheuere Schwierigkeit klar, den Grundirrtum der Philosophie, die Verwirrung des Problems eines äusserlich vergleichenden Erkennens mit der Erforschung der gegebenen Erlebnisse und Tatsachen der Innenwelt zu entwirren.

„Diese Tatsachen haben sich in den höheren Lebensformen als Unendlichkeitsfunktionen im vollen und strengen Sinne des Wortes enthüllt. Es mögen nun diese subtilen Tatsachen und Erlebnisse, die nirgends ein Fertiges und starr Ausgeprägtes, sondern, in sich selbst Funktionen, lebendige organische Entwickelung, die überall in Perspektiven der Unendlichkeit auslaufen, darstellen, in unermessliche Tiefen der fortschreitenden Forschung führen, so stehen doch die grossen Umrisse, von denen wir bei aller Detailforschung ausgehen müssen, in ihren Unendlichkeitsformen zweifellos fest. Sofern wir nun Tatsachen der Innerlichkeit als vollgiltige

[1]) Leipzig 1908, Eckardt.

[2]) S. 86 ff.

[3]) Soll wohl Urwirklichkeit heissen. Freilich die Unwirklichkeit und doch eine so erhabene Tatsache würde ein noch staunenswerteres Wunder sein.

Wirklichkeiten erster Instanz respektieren wollen, sind wir genötigt, diese Erlebnisse höherer Art auch als positive Existenzen und Realitäten von Unendlichkeitsfunktionen anzuerkennen angesichts jeder beliebigen Grösse und Feinheit des Sinnlich-Bildlichen.

„Das denkende Subjekt aber, im Sinne des gemeinen Verstandes nicht bloss, sondern auch der philosophischen Denkweise, wie sie sich durch die Jahrtausende entfaltete, wird als äusserlich-sinnliches oder als spirituelles und phantomartiges, in allen Fällen aber als endliches Wesen betrachtet. Angesichts dieser Voraussetzung wird die Tatsache der Denkfunktion und ihrer positiv gegebenen Unendlichkeitsformen, die ganz streng für alle möglichen Fälle gelten, sofern von Mathematik und Logik überhaupt die Rede sein kann, zum vollkommen Unbegreiflichen, Mystischen, Widersprechenden. Entweder diese Endlichkeit ist zweifellose Tatsache, dann hat im Kreise ihrer Tätigkeiten ein Unendliches in irgend einem Sinne keinen Raum. Sofern diese inneren Tatsachen und Erlebnisse des Gedanklichen als wirklich erlebte Tatsachen gelten und ein Wissen von ihnen kann nur unter der Bedingung der Tatsache des Erlebnisses dieses Unendlichen, der Tatsache der Anschauung dieses Unendlichen stattfinden, stellt sich die Inkongruenz und der flagrante Widerspruch mit der angeblichen Tatsache der Endlichkeit der Funktion ein, in der sich ein solches Wissen darstellen soll“ (86 ff.).

„Der einzige verzweifelte Durchbruchsversuch, der hier noch gemacht werden kann, ist also die Behauptung, dass es sich um etwas in seiner gegebenen Tatsächlichkeit Illusorisches, Nichtiges handelt, dass diese Unendlichkeitsanschauung höchstens den Wert eines Traumes oder eines Phantomes repräsentiere, keine wirklich objektive Existenz. Auch Dühring ist schliesslich genötigt, die Unendlichkeit eines geometrischen Jenseits aller physischen Existenzen des nach seiner Feststellung endlichen Raumes anzunehmen, sagt aber, dass eine solche nur den Wert eines Traumes habe.

„Mit dem Zusammenbrechen dieser letzten Stütze, mit dem Nachweis der spezifisch philosophischen Verwirrung, d. h. der Frage der Tatsachenforschung der Innenwelt mit der des vergleichenden Erkennens (im Sinne eines äusserlichen Naturerkennens), die nach (innerlich ganz vollwirklichen) Nachbildungen einer äusseren Realität fragt, mit dem Konstatieren der *(bona fide)* grundsätzlichen philosophischen Tatsachenfälschung stürzt also dieses letzte Gegenargument gegen die Wahrhaftigkeit des logisch Unendlichen rettungslos in sich selbst zusammen. Klarheit und Widerspruchslosigkeit tritt nur ein, wenn wir uns in erhabener Naivität und heiligem Vertrauen in diesen Ozean des inneren Lichtes versenken und sein Wogen der Unendlichkeit, seinen grenzenlosen Reichtum und die ätherische Feinheit seiner Gestaltungen, die in eine Art Harmonie höherer Art zusammenfliessen, als Vollwirklichkeit und Wirklichkeit unseres eigentlichen, menschlich-geistigen Selbst betrachten. Denn was könnte uns höhere

Gewissheit verleihen, als das, was uns in der positiven Unmittelbarkeit unseres innerlichen Erlebens gegeben ist. Und eben dieses kostbarste Kleinod der Gewissheit und Wirklichkeit ist der Mensch am leichtesten geneigt, gegen die verschiedensten Träumereien von Materialisten und Spiritualisten einzutauschen" (92 f.).

Das sind harte Urteile über alle Philosophie, aber eine gewisse Berechtigung kann man ihnen gegenüber der immer mehr sich breitmachenden positivistischen Denkweise nicht absprechen. Der Unendlichkeitsgedanke ist ein notwendiger und darum objektiv wahrer Gedanke. Freilich eine Anschauung können wir nicht von ihm haben; solche verlangt allerdings unendliche Funktionen; aber auch ein subjektiv endlicher Gedanke kann durch Negation der Grenze zum Begriffe des Unendlichen fortschreiten.

Versöhnung der Philosophie mit der Wissenschaft. Eine nicht minder scharfe Kritik übt an der bisherigen Philosophie Dr. Orth[1]), der aber im geraden Gegensatz zu dem Intuitionisten Schmitt die Mathematik als das einzige Heilmittel für die kranke Spekulation anpreist. „Religion und Nietzsche, wenn sie überhaupt zu überwinden sind, können in gleicher Weise nur mathematisch überwunden werden."

„Man nennt die Griechen das philosophische Volk par excellence. Was wollten ihre Philosophen? Für die ältesten Denker lässt sich diese Frage nicht unschwer beantworten: sie wollten einen letzten einheitlichen Grund aufzeigen, aus dem alles Seiende besteht . . . Die Geschichte der Philosophie bietet nun das traurige Schauspiel, dass diese anfängliche Klarheit einer immer grösser werdenden Verworrenheit Platz macht."

„Gehen wir der Geschichte der Philosophie mit einiger Aufmerksamkeit nach, so muss uns in die Augen springen, dass sich das philosophische Denken gerade umgekehrt bewegt hat, wie das wissenschaftliche. Wissenschaft beginnt mit partiellen Erkenntnissen und schreitet zu immer grösser werdenden Erkenntnissen vor . . . Genau den umgekehrten Gang hat die Philosophie genommen, sie gleicht einem Unding von Strom, der nach rückwärts fliesst. Machtvoll monistisch setzt sie ein, um sich später im Dualismus zu gabeln und immer mehr in Einzeldisziplinen zu verflachen: Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Aesthetik, Philosophie der Religion, der Geschichte u. s. w. u. s. w., wie alle die Bächlein heissen mögen, die durch die geistigen Gefilde rieseln.

„Ohne Zweifel ist hier etwas nicht in Ordnung. Und genau so wie wir das Zusammenströmen all der kleinen Wässerlein zu einer immer machtvolleren Einheit in der Wissenschaft als Fortschritt empfinden, genau so haben wir bei dem Gange der Philosophie die dumpfe Empfindung eines Rückschritts."

[1]) Transzendente und immanente Freiheit und das Reich der Gebundenheit. Zürich 1908. Rascher & Co.

„Welche Anstrengungen wurden nicht schon gemacht, um aus dem leidigen Dualismus zur Grösse des Monismus zurückzulenken? und als ein noch weiter gehender Pluralismus unausweislich schien, da hat die Philosophie jene verzweifelten Einheitsversuche unternommen, die das 19. Jahrhundert kopfschüttelnd mit ansah."

Nach unserem Kritiker hat man sogar den Begriff der Philosophie gefälscht.

„Nichts ist daher falscher, als wenn Philosophie als eine bestimmte Art wissenschaftlichen Denkens hingestellt wird . . . Philosophie ist eine Behauptung; Philosophie ist ein Vorurteil; Philosophie ist eine Sehnsucht, die der Forscher im Schreine seines Herzens hegen darf, die er aber in jedem Augenblicke bereit sein muss, in ihre Grenzen zurückzuweisen, sobald seine Wissenschaft ihr widerspricht. Wissenschaft ist von all dem das Gegenteil . . .

„Darum muss der Forscher die Wünsche seines Herzens von den Forderungen seines Verstandes zu trennen wissen, darum muss er den Mut haben, jenen tiefen Einschnitt in seine Welt zu machen, der im Dualismus vorliegt . . . Wissenschaft muss daher besonnen sein, sie darf nicht zugeben, dass ein Monismus als Erkenntnis präsentiert wird, für den mathematische Durchleuchtung unmöglich ist."

Doch ist nicht alle Hoffnung aufzugeben.

„Zwischen dem Einen, Unbedingten, zahlenmässig Erfassbaren und der Welt der Wirklichkeit liegt ein Pluralismus, den zu überwinden es noch gilt: der Pluralismus der Aequivalente. Darum musste die Philosophie den langen Leidensweg erdulden, darum mussten alle Stationen erklommen werden, an denen wieder die Zahl abbrach, um in ein Neues, Inkommensurabeles umzuschlagen." „Es ist möglich, wird sich der wahre Wissenschaftler in jedem Augenblicke sagen müssen, dass der immanente Determinismus nicht das ganze Geschehen umspannt; es ist daher möglich, — einmal, dass es neben Wissenschaft auch Religion gibt, — ein Gebiet transzendenter Freiheit, — oder dass es neben Wissenschaft auch Selbstbestimmung des Menschen gibt, — ein Gebiet immanenter Freiheit, — oder er wird als dritte Möglichkeit immer offen halten müssen, dass Philosophie eines Tages doch noch Wahrheit werden kann, dass die Stunde schlagen kann, wo der letzte Zusammenhang alles Geschehens immanent deterministisch mathematisch durchschaut wird: jener gewaltige Augenblick, an dem die Seherin Philosophie und die Arbeiterin Wissenschaft sich am Ziele begegnen würden."

Darum lautet der Schluss des Schriftchens:

„Werden wir jemals die Höhe des Berges erreichen, auf dem die Erlösung winkt?

„Werden dort oben künstlerisches Schauen und mathematisches Erkennen wieder in Eins zusammenfliessen?

„Der Philosoph darf es hoffen — — Der Wissenschaftler muss darnach streben."

Orth hat seine philosophische Bildung offenbar bei Nietzsche gewonnen; mit Vorliebe wird dieser zitiert, er wird nur durch Mathematik überwindbar bezeichnet, dem Dichterphilosoph ist auch die Fassung der Philosophie als „Seherin", ihre Funktion als „künstlerisches Schauen" entlehnt. Aber auch schon die Darstellung erinnert lebhaft an Nietzsches' paradoxe Orakelsprüche, welche schon durch die zahlreichen Absätze hervorgehoben werden sollen, oft bildet ein einziges Sätzchen einen Absatz ganz so wie das: „So sprach Zarathustra." Nun erklärt Nietzsche selbst, dass er den Zarathustra in einer Art Rausch komponiert habe: das ist der euphorische Zustand, welcher der Verblödung vorausgeht.

Der Verächter der zeitgenössischen Philosophie hätte darum deren gänzlichen Bankerott nicht drastischer dartun können, als dass er auf die weitgehende Verehrung hinwies, die ein Dichter in der Philosophie geniesst, der seine Schriften in einem abnormen Geisteszustande verfasst, in einem krankhaften Zustande, über dessen Aetiologie die Aerzte von Amtswegen Stillschweigen beobachten müssen, dessen Charakter und ganzes Leben, wie jetzt quellenmässig von Vertrauten festgestellt ist, allerdings grimmigen Hass gegen das Christentum erzeugen und eine Herrenmoral verlangen musste. Tiefer kann doch die Philosophie einer Zeit nicht sinken, als wenn sie leidenschaftliche Ausbrüche eines unzurechnungsfähigen Dichters als Philosophie gelten lässt, wenn derselbe von Philosophen z. B. von Raoul Richter zu den „Grössten unseres Volkes" gezählt wird.

Der sechste Sinn der Blinden. Unter diesem Titel veröffentlicht L. Truschel seine sorgfältigen Untersuchungen über den sog. Fernsinn der Blinden, auch Warnsinn, Annäherungsempfindung u.s.w. genannt. Vielfach erklärt man die räumlich-spontane Deutlichkeit ihrer Wahrnehmung von nicht bewussten Gegenständen durch eine sehr feine Ausbildung ihrer gesunden Sinne, und findet darin eine Komplikation von Druck-, Temperatur-, Geruchs- und Gehörsempfindungen.

Dagegen weist Truschel experimentell nach, dass der X-Sinn, wie er ihn nennt, seinen Sitz im Ohre hat. Eine Versuchsperson, die einseitig schwerhörig war, hatte nur auf der anderen Seite die Orientierungsfähigkeit. Bei allen Blinden, die im Freien untersucht wurden, zeigte sich, dass weder die Gangrichtung nach dem Objekte hin, noch die Windrichtung in ihrem Verhältnis zur Gangrichtung, noch der Wechsel von Licht und Schatten Einfluss auf den X-Sinn hatten. Daraus ergibt sich, dass die Temperatur nicht wesentlich beteiligt ist. Dass nicht taktile Reize der Gesichtshaut wirksam sind, wurde dadurch bewiesen, dass auch bei bedecktem Gesichte, wobei aber die Ohrmuscheln frei blieben, der X-Sinn fungierte. Dagegen unterblieb dessen Funktion bei vollständigem Ohrverschluss.

Insbesondere ergab sich, dass bei der Bewegung des Blinden nach einem Gegenstande hin die reflektierten Schallwellen der Trittgeräusche ihn orientierten, wobei die Gestalt und Grösse des Objektes, die Bodenbeschaffenheit und die Fussbekleidung der Versuchsperson Einfluss übten. Von einer Annäherungsempfindung kann man nicht sprechen, da die Wahrnehmung nicht im Augenblicke der grössten Nähe am stärksten war, sondern in beträchtlicher Entfernung. Dass Tastempfindungen nicht die Wahrnehmung bedingen, beweist auch das Fehlen derselben bei der sehr feinfühlenden Helen Keller.

Indes ist der X-Sinn auch wirksam, wenn die Blinden lautlos ruhig stehen bleiben, aber nicht in der Nacht bei völlig lautloser Stille. Daraus folgt, und Truschel weist es auch direkt nach, dass die Wahrnehmung durch jene schwachen Tagesgeräusche bedingt ist, die wir gewöhnlich ganz überhören, aber manchmal tatsächlich wahrnehmen, wenn am Tage plötzlich vollkommene Stille eintritt. Einen solchen Fall berichtet Carbonelle in seinem Werke: *Les confins de la science et de la philosophie.* Bei einer Explosion in Paris fiel ihm unmittelbar nach derselben die ungewöhnliche Stille auf. Truschels Versuchspersonen erklärten, diese Empfindungen seien ganz anderer Art als die Trittgeräusche, sie seien dieselben, wie sie ein kleiner in die Nähe des Kopfes gehaltener Gegenstand erzeugt.

Truschel hat nun noch spezieller den Sitz des X-Sinnes im Ohre zu erforschen gesucht. Es fiel ihm die starke Veränderung der Tonhöhe bei direktem Zugehen auf einen Reflektor auf. Das ist aber im Grunde dieselbe Erscheinung, die man bei der Annäherung bezw. Entfernung von der Dampfpfeife der Lokomotive beobachtet oder in der Verschiebung der Spektrallinien nach dem kurzwelligen Spektrum hin bei rascher Annäherung des leuchtenden Gegenstandes.

Speziellere Experimente führten Truschel zu der Annahme, dass der Vestibularapparat im Ohre, das Organ des statischen Sinnes, der Sitz des X-Sinnes sei. Er berichtet darüber:

„Brachte ich einen Blinden in kreisende Bewegung, so hatte er wie jeder Vollsinnige die Empfindung, als rotiere der Boden unter ihm in entgegengesetzter Richtung. Erfolgte dieses Experiment an einem Ort, wo sich andere vom Boden aufragende Gegenstände befanden, so tanzten diese während der ganzen Dauer des Drehschwindels mit, das war auch dann der Fall, wenn der Blinde mit verschlossenen Ohren und desorientiert an den betreffenden Ort gebracht worden war, also das Mitkreisen (der Bäumchen z. B.) nicht die Folge einer bestimmten Erwartung sein konnte.“ Aus allem ergibt sich ihm:

„Der X-Sinn würde dann einerseits auf einer erhöhten Uebung im Empfinden und Verwerten einer bestimmten Gattung schwächster, undeutlicher Tonintervalle beruhen, andernteils in einer erheblichen, ebenfalls

durch Uebung erworbenen Verfeinerung des statischen Sinnes in seiner objektiven (externierenden Raumempfindung) Komponente bestehen, und als eigentliches Organ des ‚sechsten Sinnes der Blinden' ergäbe sich der Vestibularapparat."

Ob damit alle anderen Empfindungen, insbesondere die Temperaturempfindung, ausgeschlossen sind, könnte doch bezweifelt werden. A. Krogius wenigstens schreibt denselben neben dem Gehör eine grosse Rolle zu. Durch Versuche hat er festgestellt, dass die Externalisation von Temperaturreizen mittels des Hautsinnes, speziell an der Stirne durchschnittlich vom Blinden stärker vollzogen wird als vom Sehenden. Dass der Blinde sich dieses Hilfsmittels nicht auch zur Orientierung bediene, ist kaum denkbar. Es könnte sich ja auch gar nicht entwickeln, wenn nicht das Bedürfnis der Orientierung und gelegentliche Erfahrung der Brauchbarkeit dieses Mittels zu einer Uebung geführt hätte, welche dem Sehenden fehlte [1]).

[1]) L. Truschel, Der sechste Sinn der Blinden. Zeitschrift für experimentelle Pädagogik III (1906) 109; V (1907) 116. — A. Krogius, Zur Frage vom sechsten Sinn der Blinden. Ebd. V (1907) 77. — Vgl. das Referat in Zeitschr. f. Psychol. von Ebbinghaus XLVII (1908) 145 ff.

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Klarstellung.

Briefwechsel zwischen Herrn Alex. v. Mocsonyi-Birkis (Ungarn) und Herrn Prof. Dr. Sawicki-Pelplin inbetreff der Rezension des letzteren (Phil. Jahrb. XX [1907] 479—481) über des ersteren Buch „Religion und Wissenschaft".

Sehr geehrter Herr Doktor!

Aus einer romanischen Zeitschrift erfuhr ich, dass Sie die Freundlichkeit hatten, über meine Studie „Religion und Wissenschaft" in der Zeitschrift ‚Philosophisches Jahrbuch' eine Rezension zu veröffentlichen.

Dieselbe liegt mir nun vor, und ich erlaube mir, Ihnen für dieselbe zunächst meinen Dank auszusprechen, zugleich aber auch im Interesse der Klärung dieser ebenso vielumstrittenen, als hochwichtigen Frage Ihre w. Aufmerksamkeit auf ein kleines Missverständnis hinzulenken, das Ihnen bei der Beurteilung meines prinzipiellen Standpunktes — wie es scheint — mitunterlief, und an dem — worauf ich noch zurückkomme — vielleicht auch ich selbst nicht ganz schuldlos sein dürfte.

Sie scheinen nämlich bei der Beurteilung meines Standpunktes von der Voraussetzung auszugehen, als ob ich die objektive Wahrheit der Glaubenssätze grundsätzlich negieren würde. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil bin ich bestrebt, den Erweis zu erbringen, dass die objektive Wahrheit der Glaubenssätze wissenschaftlich weder bewiesen, noch bestritten werden kann und in dieser Beziehung stehe ich auf dem Standpunkte des hl. Thomas von Aquino, dessen Autorität Sie kaum anzweifeln dürften.

Durch das Festhalten an diesem Standpunkte wird aber die objektive Wahrheit der Glaubenssätze durchaus nicht tangiert, denn die objektive Wahrheit — nicht nur der Glaubenssätze, sondern auch welchimmer andern Satzes — hängt ja nicht von dessen wissenschaftlicher Gewissheit ab. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Gedankens mit der realen Wirklichkeit, die Gewissheit hingegen die Ueberzeugung von dieser Uebereinstimmung. Daher müssen diese beiden Denkakte auch nicht immer zusammenfallen, ja sehr oft besitzen wir eine objektive Wahrheit ohne deren Gewissheit und so können wir mitunter irrigerweise selbst eine objektive Wahrheit bezweifeln in Ermanglung ihrer Gewissheit.

Ich glaube demnach, dass Sie mir zumindest insoweit beipflichten dürften, dass der Mangel der wissenschaftlichen Gewissheit die objektive Wahrheit der Glaubenssätze durchaus nicht tangiert.

Allein Sie dürften sich — nicht nur nach Ihren Ausführungen, sondern auch nach der Natur der Sache, daher mit Recht — auch hiemit noch nicht

begnügen und für die Glaubenssätze nicht bloss die Möglichkeit ihrer objektiven Wahrheit, sondern auch die Gewissheit dieser Wahrheit fordern. Nun ich denke, auch in diesem zweiten kardinalen Punkte ist die Divergenz unserer Ansichten nur eine scheinbare, die verschwindet, wenn wir darüber einig sein sollten, dass gleichwie wir zwischen Glauben und Wissen unterscheiden, wir auch zwischen der Glaubens-Gewissheit und der wissenschaftlichen Gewissheit unterscheiden müssen. Die Basis beider Arten von Gewissheit bilden — wie natürlich — die Tatsachen, allein der grosse Unterschied beider liegt darin, dass die Basis der Wissenschaft die natürlichen Tatsachen, die Basis des Glaubens dagegen die übernatürlichen Tatsachen bilden, wobei unter den natürlichen Tatsachen jene zu verstehen sind, die sich in die natürliche Ordnung der Dinge fügen und daher auch aus diesen — nach Massgabe der fortschreitenden Wissenschaft, jedoch stets auch nur innerhalb der ihr gesetzten Grenzen — erklärbar sind, unter den übernatürlichen Tatsachen dagegen jene zu verstehen sind, welche die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechen und als mit göttlicher Autorität getroffene göttliche Offenbarungen zu betrachten sind. Also natürliche Tatsachen und Einsicht bilden die Grundsteine der wissenschaftlichen Gewissheit, dagegen bilden übernatürliche Tatsachen und göttliche Autorität die Grundsteine der Glaubens-Gewissheit. Und diesbezüglich scheint zwischen uns keine Meinungsverschiedenheit zu obwalten, denn Sie berufen sich ja — um auch die Gewissheit der Glaubenssätze zu erweisen — ausdrücklich auf die göttliche Offenbarung. Das ist aber unstreitig eine übernatürliche Tatsache. Nun kann sich die Wissenschaft selbstverständlich nicht auf die Basis der übernatürlichen Tatsachen stellen, allein — und hierin liegt eben der Schwerpunkt meiner Ausführungen — sie kann auch nicht den Glauben an eine höhere, übernatürliche Ordnung der Dinge bekämpfen, ohne ihre natürlichen Schranken zu überschreiten und damit sich selbst aufzuheben. Denn auf die fundamentale Frage: Gibt es ausser der natürlichen Weltordnung auch noch eine übernatürliche Weltordnung? kann keine menschliche Wissenschaft, sondern einzig und allein der Glaube die Antwort geben.

Sollten wir nun auch über diesen allerwichtigsten, in ultima analysi entscheidenden Punkt, der — ich möchte sagen — auf der Wasserscheidelinie der philosphischen Strömungen liegt, einig geworden sein, so habe ich immer noch ein Wort auch über die Unbegreiflichkeit der Glaubenssätze zu sagen, an welcher Sie auch Anstoss nehmen, allein, wie es mir scheint, ganz mit Unrecht. Bildet doch gerade die Unbegreiflichkeit der Glaubenssätze den unerlässlichsten und markantesten Grundzug jeder Religion — also auch der christlichen —; denn ihr Kernpunkt liegt ja gerade in den Mysterien, die aber entweder unbegreiflich oder keine Mysterien sind: also nicht die Anerkennung der Unbegreiflichkeit der Glaubensmysterien, sondern die Velleitäten ihrer Rationalisierung sind für die Religion zerstörend.

So wenig der Mangel der Gewissheit — wie wir sahen — die Wahrheit selbst tangiert, so wenig schliesst die Unbegreiflichkeit schon an sich die Wahrheit aus. Allein die Wahrheit der Glaubenssätze von deren theoretischen Gewissheit — also der logischen Evidenz — abhängig machen — wie Sie es thun — heisst soviel, als dieselben im Prinzip auch schon fallen lassen. Und — ich bitte um Verzeihung — aber hier muss ich schon den Spiess umkehren und

sagen, dass nicht meine, sondern Ihre Auffassung, für die Religion, die Sie schützen möchten, direkt zerstörend ist.

Nach diesen Reflexionen dürften Sie vielleicht nicht nur in Betreff des objektiven Charakters unserer Erkenntnisse in der Beweisbarkeit Gottes, sondern nunmehr auch darin mit mir übereinstimmen, dass durch die von mir vorgenommene Scheidung der Gebiete des Glaubens und Wissens weder die objektive Wahrheit, noch auch die Gewissheit der Glaubenssätze tangiert, wohl aber jeder Konflikt zwischen Glauben und Wissen vermieden wird. Und eben hierin erblicke ich die einzig mögliche, daher auch allein wahre Versöhnung des Glaubens und Wissens.

Zum Schluss muss ich indes — meinem Versprechen gemäss — noch auf das eingangs erwähnte Missverständnis zurückkommen, das Ihnen bei der Beurteilung meines Standpunktes unterlief und an dem — wie gesagt — vielleicht auch ich selbst nicht ganz schuldlos sein dürfte.

Dasselbe dürfte auf eine Missdeutung meiner Definition der Religion — als einer subjektiv-mystischen Gemütsbeziehung zu dem mystischen Urgrund der Welt — zurückzuführen sein, die insofern nicht ganz eindeutig formuliert ist, als ich unter dem Ausdrucke ‚subjektiv' das Subjekt dieser Gemütsbezeichnung, Sie aber — wie es scheint — einen rein-subjektiven Charakter dieser Gemütsbeziehung verstanden haben mussten und deshalb meinen Standpunkt — vom erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkte abgesehen — mit jenem der Neukantianer identifizieren zu dürfen glaubten.

Demzufolge sehe ich mich nun veranlasst, meine Definition zu rektifizieren und das Wesen der Religion als die mystische Gemütsbeziehung des Menschen zu dem mystischen Urgrund der Welt zu definieren.

Und nachdem ich die Rektifizierung meiner Definition indirekt Ihrer entschuldbaren Missdeutung derselben zu danken habe, bin ich Ihnen für Ihre schätzenswerte Rezension doppelt dankbar.

Empfangen Sie, Herr Doktor, die Versicherung meiner besonderen Achtung.

Alex v. Mocsonyi.

Birkis, 15. Febr. 1908, Krassò-Severine Comitat, Ungarn.

Pelplin (Westpreussen), 10./3. 08.

Sehr geehrter Herr!

Auf Ihr freundliches Schreiben, das mir von der Redaktion des Philos. Jahrbuches zugestellt worden ist, und das ich mit hohem Interesse gelesen habe, möchte ich mir erlauben, folgendes zu erwidern.

Der Unterschied unserer Ansichten liegt zunächt darin, dass nach meiner Ueberzeugung hinsichtlich einiger religiöser Objekte sich ein wirkliches Wissen erreichen lässt, während Sie das ganze religiöse Gebiet als ausschliessliche Domäne des Glaubens betrachten. Ich halte z. B. dafür, dass die Vernunft das Dasein eines persönlichen Gottes zu erweisen und damit einen religiös bedeutsamen Begriff zu gewinnen imstande ist. Nach meiner Meinung ist also die Religion nicht auf das absolut Unbegreifliche angewiesen. Sie werden antworten, dass die Religion vom Geheimnis lebt. Ich gestehe zu, dass nur das Geheimnisvolle, unsere Erkenntnis Ueberragende religiöse Verehrung wecken kann. Aber

ich zerstöre das Geheimnis auch keineswegs. Lässt sich auch das Dasein Gottes beweisen und ein klarer Gottesbegriff geben, so ist damit doch noch keine erschöpfende und adäquate Gotteserkenntnis gewonnen. Unsere Gotteserkenntnis ist nicht falsch, aber doch nur ein Stammeln der Vernunft.

In der christlichen Religion allerdings wird die ganze religiöse Wahrheit im Glauben angenommen. Aber Glauben und Wissen darf hierbei nach traditioneller Auffassung nicht aus einem innigen Zusammenhang gerissen werden. Das Verhältnis der beiden Erkenntnisweisen wird in folgender Weise gedacht.

Der christliche Glaube enthält teilweise natürliche, auch durch die blosse Vernunft erkennbare Wahrheiten, z. B. das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele. Haben Glaube und Wissen hier ein gemeinsames Gebiet, so kann Friede zwischen beiden nur herrschen, wenn sie in ihren Resultaten übereinstimmen. Wir haben die Ueberzeugung, dass eine solche Uebereinstimmung sich erzielen lässt.

Ausser den natürlichen enthält der christliche Glaube aber auch übernatürliche Wahrheiten, Mysterien im strengen Sinne, die durch die Vernunft aus inneren Gründen nicht bewiesen werden können. Bezüglich dieser Wahrheiten, z. B. der Trinitätslehre, behauptet dementsprechend der hl. Thomas, dass ein eigentliches Wissen nicht möglich ist. Sie werden im Glauben angenommen aufgrund einer göttlichen Offenbarung.

Dennoch lässt sich eine vernünftige Gewissheit auch hier erreichen, und der Glaube entbehrt der vernünftigen Begründung nicht. Eine innere logische Evidenz, die aus der Sache selbst gewonnen wird, ist unmöglich, aber eine äussere ist erreichbar. Die Vernunft kann zunächst die innere Widerspruchslosigkeit der Glaubensgeheimnisse erweisen und dadurch ihre innere Möglichkeit zeigen. Sie kann weiterhin die Tatsache der Offenbarung, die als historisches Faktum zu prüfen ist, beweisen und zeigen, dass eine solche Offenbarung absoluten Glauben verdient. Ist dieser Nachweis erbracht, so hört der Glaube auf ein blindes Vertrauen zu sein, er wird zu einer vernünftigen Gewissheit, die auch gegen Zweifel und Angriffe sich verteidigen kann.

Glauben und Wissen sind also auch hier nicht völlig getrennt. Die Vernunft verhält sich nicht schlechthin neutral. Sie kann aus inneren Gründen die Mysterien nicht beweisen, aber sie kann äussere Gründe beibringen, welche den Glauben als sittliche Pflicht erkennen lassen. Der Glaube hat eine logische, allerdings nur äussere Evidenz. Das ist auch die Meinung des hl. Thomas, der also nicht nach jeder Hinsicht die Beweisbarkeit der Wahrheit des Glaubens bestreitet. Nur die innere Evidenz leugnet er.

Nun komme ich zu Ihrem eigenen Glaubensbegriff und Ihrer Ansicht über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Hier muss ich gestehen, dass ich den Eindruck habe, der Glaubensbegriff in Ihrem Briefe und in Ihrer Schrift ist nicht derselbe.

In Ihrem Briefe nennen Sie als Grundlage des Glaubens die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Diese Definition kann ich nur akzeptieren. Für bedenklich muss ich es aber halten, wenn Sie nun Glauben und Wissen vollständig trennen und dem Glauben die vernünftige Begründung entziehen wollen. Der Glaube ruht auf der Tatsache der Offenbarung und der Autorität Gottes. Wer aber verbürgt diese? Wiederum der Glaube? Und worauf soll sich dieser

neue Glaubensakt stützen? Soll der Glaube schliesslich nicht doch haltlos werden, so muss er dadurch vernünftig begründet werden, dass wenigstens das Dasein Gottes und die Tatsache der Offenbarung bewiesen wird. Der Inhalt der Offenbarung kann ein Geheimnis sein, ihre Tatsache aber muss erkennbar sein.

In Ihrer Schrift scheint der Glaubensbegriff ein anderer zu sein. Der Glaube erscheint dort nicht als ein Fürwahrhalten aufgrund göttlicher Autorität, sondern aufgrund eines Zeugnisses des menschlichen Gemütes. Geglaubt wird, was das religiöse Gemüt fordert, weil es für das religiöse Leben wertvoll ist. Dieser Begriff ist nicht mehr der traditionell christliche. Seine besondere Schwäche aber habe ich darin gesehen, dass er uns das Dasein der religiösen Objekte nicht genug verbürgt. Ich anerkenne, dass der Mensch auch auf dem Wege des Gefühls Gott finden kann, und dass Gefühlsgründe oft stärker und überzeugender sein können als Gründe der Vernunft. Aber ich glaube, dass das Gefühl dem Zweifel nicht standhält, sobald die nüchterne Ueberlegung sich regt. Das Gefühl täuscht zu oft, um ein sicherer Bürge zu sein. Leicht kommen auch Stunden, wo das Gefühl eine andere Sprache spricht. Wenn das Herz in bitterem Weh zusammenbricht, dann kann das Gefühl sich auch gegen den Schöpfer selbst wenden. Wenn dann nicht die Vernunft durch das Gewicht ihrer Gründe dem Zweifel begegnet, wird der Glaube sich nicht behaupten. Deshalb halte ich die Beschränkung der Religion auf das Gefühl und die Austreibung der Vernunft aus der Religion für verhängnisvoll. Es mag eine Welt religiöser Objekte geben, ohne vernünftige Gewissheit ist sie für uns bedeutungslos, wenigstens bietet sie uns keinen festen Halt und keinen sichern Trost im Leben.

Es ist mir psychologisch unmöglich, auf den Gebrauch der Vernunft im religiösen Leben zu verzichten, Geheimnisse anerkenne ich, mit einer Glaubensgewissheit begnüge ich mich gern. Aber meine Vernunft will auch den Glauben auf seinen inneren Wert und seine Festigkeit hin prüfen. Soll sie dem Glauben Gewissheit zuerkennen, dann muss ihr die Einsicht ermöglicht werden, dass der Glaube auf sicherem Fundamente ruht. Die Autorität Gottes ist gewiss ein solches Fundament, aber es muss nachgewiesen werden, dass wirklich eine Offenbarung Gottes gegeben ist. Ich bekenne, dass der Glaube ohne diesen Nachweis psychologisch für mich unmöglich wäre.

Es scheint, als ob Sie in einem solchen Nachweis auch eine gute Stütze des Glaubens sehen würden. Aber dies gilt Ihnen eben als die schwierigste Frage: Lässt sich überhaupt die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung wissenschaftlich erweisen? Wir glauben an die Möglichkeit, weil die Offenbarung eine geschichtliche Tatsache ist, die wie jede andere Tatsache nach den Regeln historischer Kritik untersucht werden kann. Der Beweis selbst, wie ihn die Apologetik zu geben versucht, lässt sich an dieser Stelle natürlich nicht führen.

Soviel wollte ich zur Rechtfertigung meiner Rezension sagen. Ich imputiere Ihnen keineswegs die Leugnung der Welt religiöser Objekte. Aber ich behaupte, dass Ihre Ansicht, nach welcher der Glaube keine Stütze in der Vernunft hat, dem Glauben seine Gewissheit und deshalb der Religion ihre Bedeutung für das Leben nimmt. Wird, wie ich es für notwendig halte, ein innerer Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen angenommen, so erscheint allerdings wieder die Möglichkeit eines Zwiespalts. Aber besser noch ein Kampf als ein ver-

hängnisvoller Friede, welcher der Vernunft das Recht der Prüfung und dem Glauben seine vernünftige Begründung raubt.

Ich gebe mich nicht der Hoffnung hin, durch diese kurzen Bemerkungen Sie befriedigt zu haben. Meine Absicht war nur, zu zeigen, dass meine Rezension nicht auf einem Missverständnis hinsichtlich Ihres ganzen Standpunktes beruht.

Mit vorzüglicher Hochachtung, Ihr sehr ergebener

Prof. Dr. Sawicki.

Birkis (Krassó-Severiner Comitat, Ungarn), 15./3. 08.

Sehr geehrter Herr Professor!

Gestatten Sie mir auf Ihre Erwiderung, mit der Sie mich beehrten, nur noch einige, wenige Bemerkungen.

Zunächst nehme ich gerne Akt von Ihrem Zugeständnisse, dass Sie mir keineswegs die Leugnung der Welt der religiösen Objekte imputieren. Sie anerkennen somit, dass ich die objektive Wahrheit der Glaubenssätze nicht negiere, strittig bleibt demnach in dieser Hinsicht nur noch die Frage: Können Glaubenssätze auch wissenschaftlich bewiesen werden? Ich sage: Nein, Sie dagegen sagen: Ja und fragen nach Konstatierung dessen, dass der Glaube auf der Tatsache der Offenbarung und der Autorität Gottes beruht: ‚Wer aber verbürgt diese? Wiederum der Glaube? Und worauf soll sich dieser neue Glaubensakt stützen? Soll der Glaube schliesslich nicht doch haltlos werden, so muss ... wenigstens das Dasein Gottes und die Tatsache der Offenbarung bewiesen werden,' und diesen wissenschaftlichen Beweis halten Sie für möglich, ‚weil die Offenbarung eine geschichtliche Tatsache ist, die wie jede andere nach den Regeln historischer Kritik untersucht werden kann.'

Nun, dass die Existenz Gottes wissenschaftlich bewiesen werden kann, darin stimmen wir überein, allein was als mit göttlicher Autorität getroffene übernatürliche Offenbarungs-Tatsache sei, das hat nicht die Wissenschaft, sondern einzig und allein die Kirche, kraft ihrer vom göttlichen Geiste inspirierten Autorität, festzustellen. Sie hat in allen Glaubenssachen ausnahmslos und ausschliesslich zu entscheiden. Demnach hat auch die Kirche allein sowohl die formalen Kriterien, als auch den meritorischen Inhalt der als übernatürlich und göttlich zu geltenden Offenbarungen festzustellen.

Das ist der Standpunkt, der ebenso der Natur der Sache, wie der christlichen Tradition entspricht, an dem, mit Ausnahme des Protestantismus, die ganze christliche Kirche grundsätzlich festhält, und den auch ich als den allein richtigen erachte.

Diesen Standpunkt kann die Kirche nicht aufgeben, ohne zugleich sich selbst aufzugeben. Die Feststellung der Grundlagen des Glaubens, also der übernatürlichen, göttlichen Offenbarungstatsachen nicht von der kirchlichen Autorität, sondern von der Wissenschaft, nach den Regeln historischer Kritik abhängig machen, würde nichts Geringeres bedeuten, als die Glaubensfundamente dem glaubensfeindlichen Zerstörungswerke des sog. ‚Modernismus' preisgeben, gegen den der päpstliche Stuhl eben gegenwärtig einen ebenso berechtigten, als energischen Kampf der Notwehr zu führen sich bemüssigt sieht.

Der Glaube wird aber, auch ohne wissenschaftlichen Beweis seiner Grundlagen, nicht — wie Sie befürchten — haltlos, weil derselbe an der Autorität der Kirche nicht nur seinen festen Halt, sondern gleichzeitig auch den erforderlichen Schutzdamm gegen ungebührliche glaubensfeindliche Uebergriffe der Wissenschaft findet.

Dass der Glaubensbegriff in meinem Briefe ein anderer wäre, als in meiner Studie, das könnte ich nicht zugeben, denn abgesehen von der kleinen Rektifizierung — auf welche Sie übrigens kein Gewicht zu legen scheinen — definiere ich das Wesen des Glaubens an beiden Stellen als eine mystische Gemütsbeziehung zu dem mystischen Urgrund der Welt. Von der göttlichen Autorität, als Grundlage des Glaubens geschieht in der Studie allerdings keine Erwähnung, weil hierzu auch kein Anlass vorlag, allein Glaubensbegriff und Glaubensgrundlage sind doch nicht dasselbe.

Dass der Glaube einem tieferwurzelnden Gemütsbedürfnisse entspringt, kann — denke ich — ebensowenig bestritten werden, wie, dass das religiöse Bewusstsein nur unter Voraussetzung auch einer höhern, übernatürlichen Weltordnung befriedigt werden kann, deren Grundlagen eben die übernatürlichen Tatsachen und die göttliche Autorität bilden. Zu alledem findet sich aber — meines Erachtens — nirgends ein Gegensatz oder Widerspruch. Ja, nachdem die göttliche Autorität in sicherer Weise doch nur von der im göttlichen Geiste inspirierten kirchlichen Autorität zum Ausdruck kommen kann, sowie anderseits der Vorstellungsinhalt des religiösen Bewusstseins in den mit kirchlicher Autorität festgelegten Satzungen seinen präzis formulierten Ausdruck findet, stehen göttliche Autorität und religiöses Bewusstsein nicht gegensätzlich gegenüber, sondern bilden im Gegenteil, als Form und Inhalt, eben die beiden unerlässlichen Bestandstücke der positiven Kirchenlehre.

Schliesslich kann ich nicht umhin, nach Ihrer Erwiderung auch noch einen neuerlichen Gegensatz unserer Standpunkte konstatieren zu müssen.

Ich will zwischen Religion und Wissenschaft Frieden stiften, indem ich durch die aus der Wesensverschiedenheit des Glaubens und Wissens entspringende Trennung der Gebiete, nach dem Grundsatze des suum cuique und bei strikt gegenseitiger Respektierung der Standpunkte, jedem Konflikte den Boden entziehe.

Sie dagegen perhorreszieren jede Trennung der Gebiete, halten an der Verquickung des Glaubens und Wissens, selbst auf die Gefahr hin möglicher Konflikte fest, weil Friede zwischen beiden nur so herrschen kann, wenn sie in Ihren Resultaten übereinstimmen. Und Sie sagen: ‚Aber besser noch ein Kampf als ein verhängnisvoller Friede ...‘ Dies gebe ich Ihnen zu, hingegen dürften Sie auch mir wieder zugeben, dass der Kampf gegen die Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens nicht mehr gerechtfertigt erscheint, wenn der hierdurch bewirkte Friede — wie ich nachzuweisen bestrebt war — den Standpunkt der Kirche völlig intakt lässt.

Da Sie die Freundlichkeit hatten, es mir anheimzustellen, ob unsere Korrespondenz im Phil. Jahrbuch publiziert werden soll, bitte ich höflichst darum im Interesse der Klärung der — wie Sie in Ihrer Rezension richtig bemerkten

— immer aktuellen und — wie ich hinzufügen möchte — immer aktueller werdenden Versöhnungsfrage der Religion und Wissenschaft.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebener
Alex. v. Mocsonyi.

Pelplin (Westpreussen), 1./4. 08.

Sehr geehrter Herr!

Wegen unserer Korrespondenz habe ich mich an den Herausgeber des Phil. Jahrbuches gewendet. Derselbe hat mit der Bitte geantwortet, von einer Veröffentlichung derselben absehen zu wollen, da er in der Zeitschrift mit Raummangel zu kämpfen hat. Ich möchte mich diesem Wunsche aus dem Grunde anschliessen, weil ich der Ueberzeugung bin, dass eine aphoristische Behandlung des Gegenstandes kaum eine erhebliche Klärung bringen wird. Das könnte nur eine gründliche systematische Arbeit leisten. Indem ich Ihnen dieses mitteile, möchte ich auf Ihren letzten Brief noch mit einigen Bemerkungen antworten.

Dass die Tatsache der Offenbarung, um eine Stütze des Glaubens zu sein, irgendwie verbürgt sein muss, wird von Ihnen anerkannt. Sie behaupten nun, dass eine solche Bürgschaft durch die Kirche geleistet wird und nur durch diese geleistet werden kann, da die Kirche allein auf diesem Gebiete kompetent ist. Ich gestehe, dass für den Gläubigen das Zeugnis der Kirche genügt. Aber soll ich zum Glauben und zur Unterwerfung unter die Kirche kommen, so muss eben die Kirche selbst sich vor meiner Vernunft als die von Gott gesetzte Lehrerin der Völker legitimieren. Mein Gewissen verbietet mir, mich einer Autorität blindlings zu unterwerfen, ich muss wissen, warum ich ihr Vertrauen entgegen bringen darf. Ich sehe deshalb keinen anderen Weg. Man mag sie noch so weit hinausschieben, irgendwo muss die vernünftige Prüfung der Grundlagen des Glaubens dennoch einsetzen. Der Glaube ruht zwar auf übernatürlichen Tatsachen, aber eine vernünftige Begründung kann er trotzdem nicht entbehren, wenn er menschenwürdig und in sich gefestigt sein soll. Mit anderen Worten, der Glaube erträgt eine Isolierung und vollständige Trennung von Wissen nicht.

Weil Sie den kirchlichen Standpunkt betonen, so darf ich wohl darauf hinweisen, dass meine Ansicht keineswegs unkatholisch ist. Die vernünftige Begründung des Glaubens, wie ich sie denke, wird in jeder katholischen Apologetik gegeben. Speziell Pius X. billigt die historische Kritik auf religiösem Gebiete durchaus, nur jene Kritik verwirft er, die nach vorgefassten Meinungen die Tatsachen umdeutet, um sie auf diese Weise gegen den Glauben auszunutzen. Gerade die Enzyklika über den Modernismus verwirft entschieden eine radikale Trennung von Glauben und Wissen.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass der Glaubensbegriff, wie ich im ersten Brief bemerkt habe, tatsächlich ein ganz anderer wird, je nachdem man als Grundlage des Glaubens das Gefühl oder die übernatürliche Offenbarung nennt. Im ersten Falle ruht der Glaube auf natürlichem, im zweiten auf übernatürlichem Fundament, dort stützt er sich auf das innere Zeugnis des Menschen, hier auf das Wort Gottes. Mann kann auch nicht sagen, dass die übernatür-

liche Offenbarung durch das Gefühl gefordert wird. Wohl gibt die Offenbarung dem Gemüt die tiefste Befriedigung, aber ein eigentliches Postulat desselben ist sie nicht. Eine übernatürliche Religion ist ihrem Begriffe nach eine solche, ‚die über den Anspruch der menschlichen Natur hinausgeht.

Es ist mir ein Bedürfnis auszusprechen, dass ich Ihren edlen Absichten und Bestrebungen ein reiches Mass von Sympathie entgegenbringe und auch aus unserer Korrespondenz manche Anregung geschöpft habe. Der Weg, den Sie weisen, ist verlockend, weil er aus allen Schwierigkeiten herauszuführen verheisst. Gern würde ich Ihnen folgen, wenn ich nicht der Ueberzeugung wäre, dass dieser Weg nur scheinbar zur Befreiung, tatsächlich aber zur Erschütterung des Glaubens führt.

In vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebener
Dr. Sawicki.

Birkis, 4./4. 08.

Sehr geehrter Herr Professor!

Da die Veröffentlichung unserer Korrespondenz im Phil. Jahrbuch wegen Raummangel — wie Sie mir mitteilen — nicht möglich ist[1]) und da Sie sich überdies von einer Fortsetzung unserer Diskussion kein Resultat versprechen, werde ich mich in eine solche weiter auch nicht einlassen. Nur dagegen muss ich neuerlich Verwahrung einlegen, als ob in Betreff des Glaubensbegriffes zwischen meiner Studie und meinem Briefe ein Gegensatz obwalten würde. Gleichwie bei der Wissenschaft Ursprung (Erkenntnistrieb), Wesen (System von Erkenntnissen) und Grundlage (natürliche Tatsachen und Einsicht) wohl verschiedene, aber nicht gegensätzliche, sondern einander ergänzende Dinge sind, so bilden auch bei dem Glauben, ‚Gemütsbedürfnis' (Ursprung), ‚mystische Gemütsbeziehung' (Wesen) und mit ‚göttlicher Autorität getroffene übernatürliche Offenbarungstatsachen' (Grundlage) keine Gegensätze, sondern die einander ergänzenden Bestandstücke desselben. Im übrigen danke ich für die schmeichelhaften Worte, die Sie meinen Bestrebungen und Reflexionen zuteil werden lassen, und ich bitte Sie, sich meiner unveränderten Hochachtung versichert zu halten.

Ihr ergebener
Alex. v. Mocsonyi.

---

[1]) Durch besondere Umstände ist die Veröffentlichung mittlerweile möglich geworden.

Die Red.

B
3
P75
Bd.21

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

REINFORCED BINDING
WILLIAM BRIGGS